



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

Una hermenéutica de la moral y su implicancia con la crueldad

La crueldad en la moral como un fenómeno humano... ¿Tal vez demasiado humano?

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

Benjamín Felipe Astudillo Olguín

Profesor Guía: Raúl Villarroel

Santiago de Chile
2023

RESUMEN

Yacemos arrojados en un caótico ecosistema que a primera vista parece un denso desorden de cosas y existencias por doquier. Por esto y por la necesidad racional de subsistencia necesitamos ser ordenados como un rebaño que a priori pareciera estar perdido, de ahí que la moral nos ayude a controlar y reorganizar nuestro mundo, que nos dote de un lenguaje sistémico para mantenernos en un constante accionar productivo. Y que a su vez nos diga qué debemos hacer y qué no debemos hacer, guiándonos por una verdad relativa pero necesaria entre el bien y el mal, para organizar la sociedad imperante. De aquí que la moral tenga tanta importancia en nuestras acciones cotidianas y sociales, pues esta nos influencia desde antes que nacemos, heredando un camino que ya ha sido recorrido por generaciones, y que no oculta ningún rastro de crueldad histórica. Desde la creencia y autodenominación temprana de una raza dominante, fuerte y cruel, pasando por los crueles castigos que los gobernantes provocaban a sus criminales, como también la interiorización de todos los suplicios con la metafísica occidental y la religión cristiana. Marcando un hito desde el cual se ha mantenido mutando hacia la contemporaneidad. Castigándonos constantemente nos encontramos hoy en día con un sentimiento de extremo agotamiento interno, la culpa por ser humanos ya no nos importa, nos revolcamos en un fango de competición sistemática. Yacemos desnudos ante la máquina que en algún momento nos dio la bienvenida y de la cual no nos podemos despedir. Entregándonos ante un antiquísimo libre albedrío que nos manipuló e hizo creer que podíamos elegir entre el bien y el mal, pero todo estaba más allá de estos dos conceptos morales, no había ni bien ni mal.

ÍNDICE

RESUMEN	2
INTRODUCCIÓN	4
PARTE I: LA MORAL Y SU IMPLICANCIA PRIMIGENIA	6
CAPÍTULO I: LA MORAL Y SU METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.....	6
1.1. Un acercamiento a la investigación moral en Nietzsche.....	6
1.2. La importancia de un análisis genealógico de la moral	10
CAPÍTULO II: LA TRADICIÓN DE LA MORAL.....	13
2.1 La percepción de la verdad y los criterios morales	13
2.2 La noción de voluntad de poder en el esquema moral	18
2.3 La casta de los señores, los subyugados y su concepción moral.....	22
2.4 La transvaloración de los conceptos bueno y malo.....	26
PARTE II: LA CRUELDAD EN LA MORAL	31
CAPÍTULO III: LA CRUELDAD EXTERIORIZADA E INTERIORIZADA DETRÁS DE LA MORAL.....	31
3.1 El teatro de la crueldad como antecedente de una crueldad exteriorizada.....	31
3.2 El castigo como crueldad exteriorizada, el cuerpo del supliciado y su relación con el poder.....	33
3.3 El sentimiento de culpa, su origen y su interiorización.....	39
PARTE III: UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL INDIVIDUO ENFERMO EN UNA SOCIEDAD SISTEMATIZADA	45
CAPÍTULO IV: EL INDIVIDUO DOMESTICADO Y SU ETERNO MALESTAR.....	45
4.1 La herencia de una cruel disciplina con los individuos	45
4.2 La cruenta sistematización y el padecimiento interno del individuo contemporáneo....	51
CONCLUSIÓN.....	57
BIBLIOGRAFÍA	59

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se centra principalmente en ser una investigación filosófica acerca de la moral. La cual inicia desde un análisis genealógico, cuestionando aquella superficialidad de ser un simple entramado de reglas y normas que debemos obedecer porque sí. Para redescubrir cómo es que opera en profundidad, como así también cuáles son sus herramientas dentro de la cultura y con qué otros conceptos necesarios del conocimiento humano se cruzan. Utilizando de base el pensamiento arqueológico con el cual el filósofo alemán Friedrich Nietzsche intenta redescubrir la moral, iremos avanzando con la finalidad última de relacionarla con el fenómeno de la crueldad. Pues si la crueldad siendo moralmente repudiada y tachada a primera vista de algo malvado, de lo cual se huye socialmente, porque entonces pareciera ser tan común consumirla cotidianamente a través de la representación escénica o ficcionaria. Pareciera ser que nos atrae algo la idea de la crueldad, sin siquiera quererla en nuestras vidas, como si tuviéramos aún, parte de aquel sentimiento de apreciación que poseían los griegos al ir al teatro y ver la más grande de las representaciones de una cruel en escena. Y es que si investigamos en la historia de las sociedades y la propia moral pareciera ser que estas no solo utilizan la crueldad como mecanismo a su favor, sino que terminan siendo aquellas mismas crueles. Como presupuesto principal entonces tenemos que la crueldad íntimamente se encuentra en el esqueleto moral que mueve a las sociedades, desde las más arcaicas hasta nuestras sociedades contemporáneas. Aún así se podrá notar a través de esta investigación que la forma en que se ejerce aquella distinguida crueldad es necesariamente diferente dependiendo de las épocas.

Ahora bien, este trabajo principalmente se divide en tres grandes partes, de las cuales a su vez se fraccionan en un total de cuatro capítulos. Dentro de la primera parte de esta infestación titulada *La moral y su implicancia primigenia*, nos encontraremos con el capítulo I y II, los cuales se titulan respectivamente *La moral y su metodología de investigación*, y *La tradición de la moral*. Toda esta sección se centra en abarcar los principios de la investigación moral, e intenta plantear como objetivo el análisis genealógico de la moral, teniendo en cuenta la visión ontológica en la cual el ser social se amolda a una determinada moral, y cómo esta termina relacionándose con los conceptos de valor y verdad para cumplir una completitud en un modelo cognoscitivo y socialmente aplicable. Dentro de esta misma parte, también se profundizará en aquella primigenia organización moral, que Nietzsche denominará como los fuertes y débiles, en donde el concepto de voluntad de poder sobresaldrá en el primer grupo, para concluir en aquel hito de la transvaloración de los conceptos bueno y malo dentro del esquema moral.

Pasando a la segunda parte de este trabajo titulada *La crueldad en la moral*, nos toparemos con el capítulo tres llamado *La crueldad exteriorizada e interiorizada detrás de la moral*, donde se tratará la crueldad exteriorizada como antiguo mecanismo de poder para el gobernante. Y posteriormente el cambio sustancial que acarrea la transvaloración moral, trayendo consigo una interiorización del castigo y la crueldad, haciendo énfasis en el concepto de la culpa como sufrimiento interno. En esta parte se hace evidente lo que Nietzsche denomina como la tradición de la sangre, el regocijo del sufrimiento ajeno, y la relación que posee la crueldad con la moral.

Finalmente, encaminándonos a la tercera y última parte de esta investigación, titulada *Una breve reflexión sobre el individuo enfermo en una sociedad sistematizada*, nos encontraremos con el último capítulo nombrado *El individuo domesticado y su eterno malestar*. En esta última parte, se continuará con aquel legado que la transvaloración moral ha dejado, tras la culpa insertada en el epicentro de la moralidad junto a las reacciones que los excesos de crueldades provocaban el suplicio, confluirá en una nueva reorganización del poder de quien gobierna. Llegando así a las sociedades disciplinarias de Michael Foucault, en principio como un nuevo método de hacer valer la penalidad, pero que tendrá una intención social. Y será utilizado en cualquier organización o establecimiento que posea como requisito mínimo un grupo de individuos. Con la finalidad de generar individuos domesticados, útiles y funcionales al sistema. Esta disciplina posteriormente será visibilizada tras una mutación hacia la contemporaneidad, en donde el malestar y el cansancio del individuo domesticado se alza con su interno padecimiento. El infinito vacío que el individuo padece, es generado principalmente por una represión de los instintos más humanos, y más aún por la incapacidad de no poder ser aquella figura idealizada que tenemos de nosotros mismo, y que la propia sociedad nos transfigura a cada uno como individuos. Esto, junto a una sociedad completamente capitalista como la describe Mark Fisher en su *Realismo Capitalista*, nos ahoga en el consumo inmediato y nos revela violentamente siguiendo a Byung-Chul Han, en una carrera contra uno mismo, donde todo o nada es verdad, donde nadie está oculto, y en donde las tecnologías cada vez más se vuelven un punto a favor para el sistema. Esto finalmente nos lleva a plantearnos una cuestión conclusiva, que resuena durante toda esta investigación, esta es sobre si acaso podemos superar la crueldad en la moral, y si es que aquello fuera posible, ¿sería acaso también algo cruel?

PARTE I: LA MORAL Y SU IMPLICANCIA PRIMIGENIA

Jamás los hombres se habían creído tan inteligentes, tan seguros de estar en posesión de la verdad; nunca habían demostrado tal confianza en la infalibilidad de sus juicios, de sus teorías científicas, de sus principios morales. [...] De todos se apoderaba una mortal desazón y todos se sentían incapaces de comprenderse unos a otros. Cada uno creía ser el único poseedor de la verdad y miraban con piadoso desdén a sus semejantes. Todos, al contemplar a sus semejantes, se golpeaban el pecho, se retorcían las manos, lloraban... No se ponían de acuerdo sobre las sanciones que había que imponer, sobre el bien y el mal, sobre a quién había que condenar y a quién absolver.

Fiódor Dostoievski, Crimen y Castigo

CAPÍTULO I: LA MORAL Y SU METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Es sumamente importante que antes de hablar de lleno de la moral y su funcionamiento, sepamos por qué esta debe ser investigada, como así también cuál es el método de investigación que se utilizará en este mismo trabajo y desde qué perspectiva filosófica se enfocara su desarrollo, por lo tanto, durante todo este primer capítulo se ahondará en la investigación moral para así marcar una base que en los capítulos posteriores se enlazara con el fenómeno de la crueldad.

1.1. Un acercamiento a la investigación moral en Nietzsche

Es indudable que estando presentes y siendo individuos de una sociedad, nos vemos determinados por ciertas conductas que nos advierten acerca de cómo debemos comportarnos. Ya desde que tenemos conciencia se nos acondiciona para relacionarnos en un entorno social, esto quiere decir que dichas costumbres y formas de ser que nos enseñan operan antes de que nosotros actuemos en este mundo de relaciones humanas. De esta manera, se nos ordena y se nos organiza desde el momento en que nacemos, para disponernos en un mundo en constante movimiento, y que jamás se detiene. Aquel mundo que podría llamársele sociedad, posee sus propios límites establecidos, los cuales se representan a través de reglas y normas. Estas, por

lo tanto, deben cumplirse para lograr una óptima relación funcional con los demás individuos que habitan aquella determinada sociedad. Ahora bien, estas reglas y normas que aprendemos desde muy pequeños en un determinado entorno social y educativo, vendrían a ser una parte fundamental de la moral, que puestas en funcionamiento nos permiten distinguir lo que en una determinada acción está bien o está mal.

Todo esto podría ser tan solo una noción que tenemos a simple vista de lo que vendría a ser la moral. Ahora bien, qué nos dice la filosofía acerca de esto, pues tenemos que tener claro que la propia moral es considerada una rama del pensamiento filosófico, tanto así que los primeros pensadores que se les considera filósofos, como así también los posteriores, tratan incansablemente acerca de este tema. Es así, que podemos hallar innumerables y distintos pensamientos filosóficos que se enfrentan ante la moral. De los cuales no pretendo ahondar en su inmensidad de variedades, sino más bien centrarme principalmente en uno específico. Y este es el pensamiento filosófico moral del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, el cual no tan solo intenta descifrar lo que la moral significa en las sociedades, sino que también cómo esta ha afectado al individuo durante el último milenio. Es de tal forma que éste termina siendo tajante, con una durísima crítica a aquella, logrando una nueva y rupturista forma de observarla e investigarla.

Ya en su libro *Humano demasiado Humano* Nietzsche nos esboza la urgente necesidad de una nueva forma filosófica de investigar la moral, incitando a forjar una mirada investigativa más aguda y exhaustiva. Gracias al gran interés y dedicación por el estudio de las ciencias¹ como por ejemplo de las lecturas del libro *Historia del materialismo* de Friedrich Lange, *Filosofía Natural* de Boscovich, *Historia de la Química* de Kopp, *Conferencia sobre la evolución de la Química* de Ladenburg, entre muchas otras, Nietzsche tomará prestada la noción de descomposición que existe en las ciencias químicas, la cual situará en un lugar de relevancia dentro de su metodología filosófica. Así él mismo dice lo siguiente:

“[...] no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece

¹ Para más detalles sobre esto véase la introducción del volumen III de las obras completas de Nietzsche escrita por Diego Sánchez Meca, este escribe: “[...] requiere la guía y el apoyo de la ciencia valorada como antimetafísica, capaz de servir en la tarea de deconstrucción de las ilusiones y engaños que han servido de fundamento a la moral dogmática” (Nietzsche, 2014, p.23).

casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia. Todo lo que necesitamos, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dársenos, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos” (Nietzsche, 2014, p.75).

Nietzsche con esto está articulando una nueva forma de pensar la moral, en donde hasta el momento las propuestas morales de la época se limitaban a un conocimiento tradicional, que predominaba casi en su totalidad por ensayos psicológicos sobre aquella. Estudios, que bien como explica en el inicio de su *Genealogía de la moral*, se centraban principalmente en buscar lo normativo y operante para el desarrollo de la moral (Nietzsche, 2017, p.39, 1). Sin siquiera tener intenciones de rebuscar lo más íntimo a través de un trabajo genealógico, esto es aquello con lo cual probablemente ningún investigador de la época con un carácter conservador querría toparse. Así mismo, este autor escribe en el aforismo 345 titulado *La moral como problema* de su texto *La ciencia jovial* que:

“Una moral podría incluso haber surgido a partir de un error: aún con ese conocimiento no se habría tocado siquiera el problema de su valor. Nadie pues ha probado hasta ahora el valor de la más famosa de todas las medicinas, llamada moral: para lo que hace falta en primer lugar, ponerlo en cuestión. ¡Pues bien! Esa es precisamente nuestra tarea” (Nietzsche, 2018, p. 276).

Con esto, el propio Nietzsche impera a que exista aquel ímpetu por redescubrir aquel lado oscuro que posee la moral, él mismo escribe que esos investigadores y microscopistas del alma deben ser en el fondo animales valientes, magnánimos y orgullosos, y por lo tanto, que sean capaces de sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a aquella que es simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no moral, ya que al intentar buscar tales verdades estas pueden existir (Nietzsche, 2017, p.40). Siguiendo esta sustancial manera de querer buscar en la moral sus verdades, se crea la necesidad de un método de filosofía histórica que excave de forma íntima y que descomponga cada elemento que forme parte de la moral. Al igual como lo hace la química al abstraer compositivamente determinadas partículas que se someten a un estudio, la moral debe ser estudiada de la misma manera. Volviendo al texto *Humano demasiado Humano*, en unas líneas más adelante de lo anteriormente citado, Nietzsche nos plantea la pregunta en materia investigativa de cómo reaccionaríamos al enterarnos que este método químico nos diera por concluido que, al analizar los colores y espectros más bellos y

maravillosos, estos se obtendrían a partir de materiales bajos e incluso despreciables. Y pareciera ser que en su época ningún denominado investigador de la moral quería mancharse las manos con aquellas materias “bajas y despreciables”. En otras palabras, cuando se toparon con las preguntas sobre el origen y los comienzos de la moral, aquellos huían y escapaban, atrincherándose en los valores morales como algo dado, real y efectivo, sin dudar de ellos (Nietzsche, 2017, p.33), y en consecuencia omitiendo la reconstrucción originaria de dichos valores.

Con esto, Nietzsche es muy perspicaz a la hora de tratar la noción de valor, pues este mismo método químico lo refiere a la moral en un sentido global como el sometimiento de la vida a valores predeterminados trascendentales, pero que tienen su raíz en la vida misma. Y todo lo que se presenta como elevado y trascendente, lo que se denomina como valor, no es otra cosa que el producto, por sublimación de factores “humanos demasiado humanos” (Vattimo, 1996, p.62). Con esto, existe una rotunda relación entre valor y moral, las costumbres morales no son otra cosa que la manera tradicional de valorar y actuar, por lo que el bien y el mal adquieren de esta forma, el valor de algo dado, real, efectivo, situado más allá de toda condición (Sánchez, 1989, p. 112). Así el mundo de la moral, ya sea como sistema de prescripción, o como conjunto de acciones y comportamientos inspirados en valores, como visión general del mundo, está construido en base a errores (Vattimo, 1996, p.63). Esto no en el sentido de que los valores morales sean mentiras conscientes de los hombres que actúan y predicán dichos valores, sino que, más bien por el contrario, se trata de errores que pueden incluso profesarse de buena fe, sin saber que están errados. Es debido a esto que precisamente, lo decisivo es penetrar hasta la fuente de donde brotan los valores (Nietzsche, 2017, p.13), y deconstruir aquel inmenso mundo de lo moral donde yacen dichos valores errados.

De esta manera, frente a la afirmación de verdades en sí o ante el postulado de valores incondicionados para la realización de todo hombre, hay que necesariamente interrogar por el valor que representan desde una óptica de la propia vida, lo que nos llevaría a examinar las condiciones y circunstancias en las que surgen y se desarrollan (Sánchez, 1989, p.113). Así mismo Nietzsche pregunta en su prólogo de la *Genealogía de la Moral* lo siguiente:

“¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo? ¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de

degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza? La voluntad de la vida, ¿su valor, su confianza, su futuro?” (Nietzsche, 2017, p.29).

Nietzsche con esto coloca en la mesa del debate y de la investigación de la moral, un problema tipo iceberg, el cual va creciendo mientras más profundamente se introduce en él. Es por esto que presenta una forma de investigar la moral totalmente innovadora para su época, y que lleva inscrito en sí la necesidad de hallar en aquella tanto las condiciones y las circunstancias, como también a su vez el cómo se desarrollaron y modificaron los valores que la representan. Abriéndose así el camino para una crítica de los propios valores morales, pues es menester poder poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores (Nietzsche, 2017, p.33). Así, estos valores morales serán escudriñados para tener conocimiento de cómo y en qué circunstancias surgieron, esto con el fin de conocer el por qué aquellos han obtenido un determinado sentido valorativo. Y esta es precisamente la forma de actuar de su metodología genealógica, en la cual no solo somete a la moral a una búsqueda valorativa del desarrollo de sus orígenes, sino que también el significado de sus implicancias y sus consecuencias para la vida. Su eficacia crítica radica en la posibilidad de decidir sobre si los valores que preceden a todo valor como origen de valor son más o menos reales, y que, en consecuencia, no puede a su vez ser objeto de evaluación, constituyendo el criterio que hace posible la crítica radical. Esto quiere decir que vivir cumple el mismo significado que evaluar, por lo que la vida misma no puede evaluarse a sí misma, pues para ello tendría que abstraerse, salir de sí, dejando de ser vida y por tanto no podría a su vez evaluarse (Sánchez, 1989, p.125).

1.2. La importancia de un análisis genealógico de la moral

Donde sea que estemos socialmente nos vemos envueltos en un entramado moral que aprendemos y heredamos desde el primer momento en que pisamos este mundo social. De esta forma, desde muy temprana edad heredamos así una gramática moral configurada sobre la base de su propia lógica (Mèlich, 2013, p.16) y que muchas veces damos por supuesta. Esta gramática es la encargada de esquematizar y organizar todos aquellos valores, signos, símbolos, imágenes, narraciones, normas, hábitos, gestos y costumbres (Mèlich, 2013, p.17) que representan a nuestra cultura moral, y que cumple el fin último de ordenar y clasificar el mundo en el que vivimos, como así también las relaciones que en este se establecen, para ofrecer de

esta manera normas de conducta respecto de dicho mundo. Es con esto entonces que al nacer heredamos un mundo interpretado, una determinada estructura de experiencia humana que en lo más específico recae en una propia subjetividad, pero que en lo más amplio es sumamente objetiva ya que todos aprendemos dicha interpretación. Interpretación la cual divide y organiza la experiencia del mundo, como también la forma que tenemos los seres humanos de situarnos y ser en él, en el que constantemente somos en común, por lo que coexistimos con tal estructura con los otros (Heidegger, 2003, p.144).

Con todo esto, es dentro de esta gramática moral que se nos dictan teóricamente leyes, normas e imperativos a todos por igual, cumpliendo así un carácter público, diciéndonos a todos qué debemos hacer (Mèlich, 2013, p.15). Esta gramática entonces nos enseña y ordena a la vez a obedecer sus normas, y es que el propio Nietzsche explica en la quinta sección de su libro *Más allá del bien y del mal*, titulado *Para la historia de la moral*, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada en los rebaños humanos, cada uno llevando en sí la necesidad de obedecer, como una conciencia formal que ordena y que impera al “tú debes” (Nietzsche, 2017, p.160, §199). Esto quiere decir que cada individuo de la social lleva innatamente en sí la necesidad de obedecer, a la cual Nietzsche denominará como *conciencia formal* y cuya finalidad será ser un imperativo moral el cual nos ordenará aquello que moralmente debemos hacer y aquello que moralmente no debemos hacer. Pues la presencia de imperativos morales que existen y desdoblan la personalidad en nosotros, es solo la huella de diferentes estratos de culturas que han existido (Vattimo, 1996, p.73). Por ende, podríamos decir que nos encontramos en una especie de esquema social que posee ciertas reglas a las cuales nos debemos moldear y regir, y que se simplifican en un comportamiento que nos regula socialmente y que hemos adquirido a través de la tradición cultural.

Pero el tema aquí está en ¿qué son realmente estas acciones morales a las cuales obedecemos? y ¿cómo se relacionan con nuestro ser en el mundo? ¿Acaso la moral y las costumbres influyen en nuestra forma de existir? Se podría decir que sí, pues la moral no tan solo dicta normas, además configura modos de ser, nos dice quiénes y cómo debemos ser, como mencioné anteriormente nos moldea y acondiciona según sus necesidades, por lo que es tanto ontológica como epistemológica (Mèlich, 2014, p.30). Pues nos entrega el conocimiento necesario que debemos tener para acoplarnos a una determinada forma de ser social, y junto con esto nos vamos transformando en una entidad específica o individuo, que recorre y acciona constantemente en sintonía con un cumulo de otros individuos. De ahí que la moral tenga tanta

importancia, pues esta nos sitúa, nos relaciona y nos da un lenguaje para interpretar el mundo, nos revela un orden lógico que debe ser estrictamente cumplido para poder existir en sociedad. La moral nos dice qué y quiénes somos, ubicándonos en el mundo, y en todos aquellos entramados culturales como pueden ser, por una parte, la tradición, las costumbres y los hábitos, como también por otra, nuestros mitos, leyendas y rituales que compartimos y vivenciamos con los demás, dándonos de esta forma una identidad social. En otras palabras, el “ser” del individuo social se configura a través del “lugar” y las “relaciones, y generando un significado moral el cual se encargará de otorgarle derechos, deberes, dignidad y valores en nuestra sociedad (Mèlich, 2014, p.31).

Así, es menester que primeramente nos preguntemos ¿cómo funciona la moral?, ya que de ella se genera gran parte de nuestra experiencia en el mundo, que implícitamente se oculta, ya que dentro de las acciones morales es difícil realmente saber con certeza qué mecanismos hay detrás de tales acciones. Pareciera ser que, al actuar conforme a la moral, lo hacemos por “costumbre” o simplemente por inercia, pero muy en el fondo las acciones de un hombre juegan elementos que sustraen a su conocimiento porque se encuentran fuera de su control y viceversa (Vattimo, 1996, p.64). De esta forma parecemos estar obligados a comportarnos de cierta manera, se nos cohesiona para adecuarnos a una comunidad, que nos entrega el valor de una acción moral. Como escribe Nietzsche en *Humano demasiado Humano*:

“A simple vista ni siquiera cuando actuamos tenemos una conciencia clara de lo que constituye nuestra acción, siendo ésta en ningún momento libre en nosotros, escapando de nuestro dominio cognoscitivo. Siendo todas aquellas estimaciones, preferencias y aversiones falsas, ya que pierden cualquier tipo de valor” (Nietzsche, 2014, p. 120, §107).

Siguiendo esto y como hemos ya mencionado anteriormente, Nietzsche desde lo más íntimo intenta escudriñar la noción de valor, ya que esta al ser una sublimación nacida de la interpretación humana, esté errada. Esto no en el sentido de que los valores morales sean mentiras conscientes de los hombres que actúan y predicán dichos valores, sino que, tales errores se vuelven verdades inconscientemente a través de los tiempos mediante el uso normativo de estos. Por lo tanto, es precisamente en estos errores donde se enfocará la forma tan única de investigar la moral que posee este autor, sometiendo con su método genealógico

a los valores morales a ser redescubiertos para tener conocimiento de sus orígenes, de cómo y en qué circunstancia surgieron, esto con el fin de conocer cómo aquellos han obtenido un determinado sentido valorativo. Con todo esto tenemos entonces que vivimos en y desde una moral que es el resultado de habitar en el mundo, siendo esta la que nos guía y nos da tranquilidad a la hora de actuar en sociedad, por lo que nos otorga significados, nos ubica y nos orienta (Mèlich, 2014, p.23). Así mismo es necesario estudiarla y analizarla, ya que estas actividades podrían llevarnos a tomar conciencia de nuestro mundo como también así, de nosotros mismo en el mundo.

CAPÍTULO II: LA TRADICIÓN DE LA MORAL

2.1 La percepción de la verdad y los criterios morales

Nietzsche durante toda su obra va alineando su pensamiento como hemos visto en base a una crítica y cuestionamiento que se ocupa de los principios supremos o trascendentes, que poseen su núcleo en los criterios lógicos y ontológicos que han dominado la tradición filosófica. Así mismo explica Diego Sánchez Meca en la introducción de los *Fragments póstumos IV* de Nietzsche, que el punto filosófico decisivo alrededor del cual giran tanto el diagnóstico como el proyecto de investigación moral de aquel filósofo, es principalmente el planteamiento radical de las nociones de entidad, identidad y verdad (Nietzsche, 2007, p.16). Esto indica que la verdad, o sea aquello que determina lógicamente si el estado de una cosa se adecua o no a su proposición, es un factor fundamental y transversal en el estudio genealógico de la moral. Ya que se deben delimitar primeramente los márgenes lógicos que dictan aquello que es verdad o aquello que no lo es. Por ejemplo, para tratar las nociones de bien y de mal, desde las perspectivas lógica y moral, debemos entender qué es la verdad desde un sentido nietzscheano, y así no caer en un relativismo moral o incluso antropológico que termine por ralentizar esta investigación. Es necesario saber por lo tanto qué es la verdad para poder entender lo que podría considerarse como verdadero moralmente, esto debido a que al fin y al cabo los conceptos de bueno y malo que se tratan por ejemplo en un juicio moral no son otra cosa que conceptos basados en un lenguaje lógico que de por sí está inscrito en una noción lógica de verdad y mentira.

La problemática acerca de la verdad es como una astilla que incomoda dolorosamente mientras se avanza a través de la filosofía, y Nietzsche es consciente de aquello, debido a esto es que insiste tanto en muchísimos de sus fragmentos al discutir la noción de “ente”, de aquello que se define como algo determinado e idéntico, y que estaría en la base de nuestro pensamiento como desvelamiento de lo real. La manifestación de lo auténticamente real, del mundo, del ser en definitiva todo aquello que siempre se ha llamado verdad, se vuelve problemático. Este problema aquel filósofo alemán lo desarrolla por un largo recorrido que parte en una edad temprana en sus escritos, y pareciera que nunca termina en él. Pues ya en uno de sus escritos de juventud como lo es *Verdad y mentira en sentido extramoral*, sitúa la médula de su propio pensamiento y desde ahí irradia hacia todo lo que será su obra escrita posteriormente (Nietzsche, 2018, p.7)². Planteando la problemática de la verdad a través de una fábula que representa analógicamente la existencia del ser humano enfrentándose en lo más profundo con las cuestiones centrales de la tradición filosófica. Aquí el esfuerzo teórico de Nietzsche se focaliza en tratar de señalar cómo la noción misma de unidad, que Aristóteles demostraba ser esencial para hablar de algo “que es”, o lo mismo que podría denominarse como “ente”, es simplemente una ficción, una construcción que no tiene el derecho de ser denominada como “verdad” (Nietzsche, 2007, p.17)³. Esto quiere decir que no existe una “cosa en sí misma”, ya que el concepto existente es una falsedad, un falseamiento, una forma de arreglar la experiencia de manera tal que resulte funcional y dominable. Por lo que, la presunta cosa en sí, surge como una actividad de interpretación, que lejos de adecuarse a una verdad absoluta se revela como una construcción, como una ficción que sirve para determinados fines, como pueden ser el dominio o la potenciación de la vida. Siendo así entonces que la verdad se basa en la falsedad, no siendo como lo contrario a ésta, sino que más bien, siendo un desarrollo suyo.

Ahora bien, este autor va a utilizar esta necesidad por la verdad para responder a la organización social y moral de los pueblos primigenios en un estado de paz y contribución. Pues, a pesar de que estos a través de su intelecto pueden simular un orden y cooperación, es necesario para evitar el aburrimiento y la penuria eliminar del mundo aquella máxima contractualista de la guerra de todos contra todos [*bellum omnium contra omnes*] (Nietzsche, 2018, p.21). De esta manera se requiere por necesidad un pacto de paz que permita existir al

² Véase la introducción de *Verdad y Mentira* escrita por José Jara.

³ Introducción de los *Fragmentos Póstumos IV* escrita por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares.

ser humano socialmente y en rebaño. Con esto tenemos el primer paso hacia la obtención de aquel enigmático instinto por la verdad y así mismo desde ahora en adelante se establecerá lo que deba ser “verdad”, esto quiere decir que se inventará una designación de las cosas, la cual es válida y obligante en todos los casos.

Con esto, tenemos que la legislación del lenguaje se vuelve una herramienta esencial, entregando las primeras normas de la verdad, y surgiendo con esto por primera vez el contraste entre verdad y mentira, como también así el contraste entre lo que es bueno y lo que es malo. De esta forma, por ejemplo, aquel que miente se aferra de las designaciones válidas existentes, de las palabras, para así hacer aparecer como real lo irreal, de esta forma él dice “yo soy bueno” o incluso “yo soy inocente”, cuando en realidad lo caracterizan acciones que lo ponen en la categoría de un mentiroso, de malhechor o infractor de la paz social. Entonces él abusa de las sólidas convenciones mediante cambios caprichosos o incluso por la inversión de nombres (Nietzsche, 2018, p.22). Todo esto también lo notamos en uno de los fragmentos inéditos titulado *Addenda*⁴ y seleccionados por José Jara en *Verdad y Mentira*, en donde Nietzsche escribe:

“La verdad reivindica al hombre y lo acompaña en la relación moral con los hombres, de lo cual depende todo vivir en conjunto. Se anticipan las malas consecuencias de mentiras recíprocas. A partir de aquí surge la obligación por la verdad” (Nietzsche, 2018, p.46).

Con esto Nietzsche insiste en que el instinto por el conocimiento, esto es por el conocer la misma verdad tiene una vertiente totalmente moral (Nietzsche, 2018, p.47). En otras palabras, el instinto por la verdad comienza con la fuerte observación intensa de cómo se contraponen el mundo verdadero con el de la mentira, y cómo toda vida humana es insegura cuando la convención de la verdad no tiene validez en lo absoluto. Llegando a concluir que es una necesidad convencionalmente moral fijar la verdad para que pueda existir una sociedad humana (Nietzsche, 2018, p.54). De esta forma la cuestión decisiva de la problemática de la verdad se traslada del presunto desvelamiento de la verdad a la actividad interpretativa que genera esta misma. Siguiendo aquello, Nietzsche responde a la pregunta sobre qué es la verdad como aquel

⁴ Selección de fragmentos inéditos no publicados por Nietzsche, escritos entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, y que fueron incluidos más tarde en la edición crítica de estudio de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Véase más en las anotaciones de José Jara en su edición de *Verdad y Mentira*.

ejército móvil de metáforas, metonimia, antropomorfismos, y que conglomeran una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas y que, luego de un largo uso, a un pueblo le parecen sólidas, canónicas y obligantes (Nietzsche, 2018, p.25). Con esto es importante tener en cuenta que todos los conceptos y abstracciones que nos dan a entender el mundo son a su vez metáforas antropomórficas. Así mismo, Nietzsche explica lo siguiente en sus fragmentos póstumos⁵:

“Las abstracciones son metonimias, es decir, confusión entre la causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonimia y es por conceptos como procede el conocimiento. La “verdad” se convierte en un poder, cuando nosotros la hemos aislado primero como abstracción” (Nietzsche 2010, p. 387).

Entonces, desde el concepto más concreto hasta lo más abstracto se genera y pasa por un filtro racional humano que lo moldea a su necesidad lógica, por ejemplo, los conceptos de causa y efecto son tan necesarios para una realidad lógica del mundo como inexistentes en la naturaleza sin racionalidad humana. Por lo que tales conceptos poseen un determinado poder y una determinada importancia en nuestra realidad lógica, y dependiendo de esta es el uso que se le puede dar a tal concepto. Pues, todos los conceptos y relaciones que hay entre la realidad y el lenguaje mental o hablado son metáforas de la realidad, en donde la “apariencia de la verdad” es “el arte de los conceptos” que a su vez se transforman en “las imágenes de las cosas” (Nietzsche, 2010, p.106). Teniendo claro que estas no son la verdad absoluta de aquellas cosas, sino más bien, formas subjetivas humanas de conocerlas. Así, el actuar en son de la verdad, no significa otra cosa, sino que actuar haciendo uso de las metáforas habituales de una determinada sociedad cultural, esto es expresado moralmente como la obligación a mentir de acuerdo a una determinada convención social. Es con esto que la creencia por la verdad es necesaria para las sociedades, pues la fundación de los estados suscita la veracidad por lo que esta se aplica a todo, incluso a donde no es necesaria (Nietzsche, 2018, p.47). Por lo tanto, la vida más alta y más pura es posible cuando se tiene fe en la verdad, por lo que con la sociedad comienza la necesidad de la verdad. Y si no fuera así el hombre viviría en una eterna simulación o en una paranoia constante en donde nada o todo es verdad a la vez, y la verdad es que actualmente no suena tan irreal o difícil de imaginar, ya que nuestra sociedad actual se ha cimentado en base a

⁵ La cita es sacada directamente de los *Fragmentos póstumos volumen I* de Nietzsche, específicamente de los escritos entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, destinados a un escrito sobre el filósofo, conocido como el “*Libro del filósofo*”.

aquella posverdad, a aquella desbordada información que dice ser la verdad y que a través de las redes informáticas no da ningún respiro⁶.

Entonces, este entramado perceptivo de las cosas y la realidad, que en un principio sirvieron de ayuda práctica para darle una configuración a nuestro mundo, tras el paso del tiempo el ser humano termina por olvidarlo, llegando a creer que tales metonimias intuitivas originales no son solo metáforas, y tomándolas, así como las cosas mismas (Nietzsche, 2018, p.27). De esta forma, el ser humano comienza a mentir inconscientemente y de acuerdo a hábitos culturales milenarios, que lo sitúan ante el mundo y le dan coherencia a todo rebaño humano, despertando una emoción moral por la verdad. Y es que Nietzsche es muy reiterativo con la relación que existe entre la moral y la noción de la verdad, él mismo escribe en sus fragmentos póstumos⁷ lo siguiente:

“El hombre bueno quiere también ser auténtico y cree en la verdad de todas las cosas. No sólo de la sociedad, sino también del mundo. Con ello también cree en la posibilidad de profundizar en las cosas. Pues ¿por qué tendría que engañarle el mundo? Por consiguiente, transfiere su tendencia al mundo y cree que también el mundo debería ser sincero con él” (Nietzsche, 2010, p. 382).

Siguiendo esto, las metáforas habituales que se consideran como verdaderas pasan a ser la medida de todas las demás. Por ende, aquel que es considerado mentiroso en determinado rebaño humano es excluido por no decir la verdad, por abusar del firme fundamento, generando desconfianza y trayendo desdicha a la comunidad; mientras que aquel que dice la verdad se le considerará como un hombre honorable, de confianza y de utilidad, de ahí que tenga tanta importancia el factor moral dentro de la dualidad verdad y mentira. Así entonces con la verdad sacada de la naturaleza, del mundo presente y visible como meras ilusiones y convertida en algo “real”, el ser humano se ha transformado en un ser cognoscente que ordena el mundo a su manera, asimilando antropomórficamente todo lo que ve a su alrededor por son de su necesidad, y olvidándose de este proceso se sitúa en el centro del mundo como aquellos ojos que revelan la verdad de las cosas. Pero dice Nietzsche que lamentablemente en algún momento la humanidad acabará y no habrá sucedido absolutamente nada demostrando así que el ser

⁶ Esto específicamente lo trataré en profundidad en la tercera parte de este trabajo.

⁷ Específicamente en sus escritos del verano de 1872 y comienzos de 1873.

humano es un animal sumamente patético que toma con tanta importancia todas sus propiedades como si los goznes del mundo girasen ante él (Nietzsche, 2018, p.49). Con todo esto, tenemos que la verdad del conocimiento radica en su utilidad para la vida, lo que es verdadero es aquello que por ende nos sirve en el mundo, y la moral no es ajena a esta noción de verdad (Heidegger, 2013, p.426).

2.2 La noción de voluntad de poder en el esquema moral

Nietzsche en *La genealogía de la moral* de manera muy general trata la problemática de los juicios morales, desde una investigación psicológica e histórica del ser humano, cuestionando y criticando enigmas tan importantes en tal materia como, por ejemplo: de dónde provienen los juicios y valores morales, qué son realmente estos, quién o quiénes pudieron inventarlos, como también aquellos conceptos que se relacionan a la moralidad, como la revalorización de los juicios morales, el castigo, la culpa, entre otras incógnitas. En el primer tratado de este libro este filósofo se centra de lleno en su metodología propia que redescubre y advierte a través de un proceso genealógico la transvaloración que han sufrido los valores morales de los conceptos bueno y malo. Entonces, al redescubrir estos conceptos del bien y del mal, estos habrían sido creados primeramente por un grupo de hombres, que Nietzsche los denomina como “los poderosos”. Una sociedad compuesta principalmente de los grupos humanos más fuertes, con esto quiero decir que aquellos que poseían más poder en los tiempos más antiguos, ya sean los nobles, que mantenían una posición superior en el esquema jerárquico social y cultural, como también en el esquema de fuerza y composición física, fueron quienes se nombraron a sí mismos como “buenos” en el plano moral de determinada sociedad. Esto conectándose indiscutiblemente con lo que ya traté en relación a la verdad instalada como una noción social primigenia que determina según dicho rigor lo que es bueno o lo que es malo, adjudicándose en este caso a quienes en tiempos pasados poseían una voluntad de poder más elevada o sustancial que el resto.

Debe aclararse que, para la explicación genealógica de esta primera moral de los poderosos, Nietzsche plantea que existió un primer momento dentro de la historia de la humanidad en donde hubo grupos de personas que dominaron, quienes se consideraban nobles o aristócratas y que usaban la palabra bueno para referirse a sí mismos (Nietzsche, 2017, p.42).

Para desarrollar esto este autor ahonda entre las leyendas que vienen de las sociedades tribales, o incluso en las historias que cuentan los antiguos poetas como Homero, Esquilo o Hesíodo, en donde existieron personajes que eran poderosos, que poseían una intensa voluntad y afirmaban con esta su propia vida, que entraban en alianzas con sus camaradas, que se vengaban de sus enemigos, que dominan y que sojuzgaban a todos aquellos que se les oponen. Estos relatos se ven presentes en prácticamente todas las antiguas civilizaciones, como las nórdicas, las griegas, las celtas entre muchas otras, en donde estos señores aristócratas impusieron su voluntad sin ser limitados ni por un estado ni por una comunidad. Como gran ejemplo, tenemos a la cultura griega que tanto admiraba aquel joven filólogo Nietzsche. En la cual para él se afirmaba a través de la voluntad de poder el devenir del ser entero sin exclusiones, tal como es (Nietzsche, 2007, p.34)⁸. Por lo que para este filósofo esta cultura proyecta las condiciones fisiológicas no tan solo a través de un arte de gran estilo, sino que también de una moral y de una religión que reafirmaban la vida. Esto quiere decir que dicha cultura en sociedad de manera primigenia no solo buscaba una forma de imponer un código moral, sino más bien un estilo de vida o ἦθος (ethos)⁹ que se refiere al estado permanente del querer apasionado y de cautivar el alma, que se refleja como uno de los procesos más íntimos del ser humano. Con esto el griego no intenta imponer un concepto de bien, sino que busca el vivir bien, y la vida en buena armonía con los dioses y en sintonía con las fuerzas del cielo y la tierra. En dicha ética no existe una dualidad entre mundo aparente y mundo real, y así mismo entre ser y deber ser, sino más bien un amor *fati*, un amor a la fatalidad, a lo que es necesario, por lo que se acepta a sí mismo como es, se afirma y reivindica la indisolubilidad entre el yo y su mundo, entre la libertad y la naturaleza (Nietzsche, 2007, p.35).

Así mismo ocurre por ejemplo en la *Iliada* de Homero donde se narra un breve episodio del décimo y último año de la guerra de Troya, que se sitúa cerca del 1200 a.C., y en el cual el tema general del poema se presenta en un mundo en el que intervienen Dioses y héroes de la mitología griega, en la cual concretamente la cólera del personaje Aquiles posee gran protagonismo. Aquí se presencia cómo los héroes griegos no solo poseían cualidades naturales que los caracterizaban muchas veces como semidioses, sino que también se les caracterizaba como aristócratas de nacimiento (Iliada, 1996, p.8)¹⁰. De esta forma, con Homero, tanto el

⁸ Véase la introducción al Volumen IV de las Obras Completas de Nietzsche, escrito por Diego Sánchez Meca.

⁹ El propio Nietzsche en su *Descripción de la Retórica Antigua*, define Ethos como “una actitud tranquila del espíritu, la expresión de una noble mentalidad, tiene que ver con un hombre amigable y modesto” (Nietzsche, 2013, p.871).

¹⁰ Véase el prólogo de la *Iliada* edición Gredos, escrita por Emilio Crespo Gumes.

griego como el troyano poseen política y económicamente una situación acomodada, aristócrata, que los posiciona moralmente como los buenos. Y así como la herencia económica en la comunidad de la aristocracia, el ser bueno también se hereda, por lo que es imposible que de un terreno tan bueno pueda nacer alguien malvado, y si llegara a pasar algo así, se recurre a los clásicos subterfugios, como, por ejemplo, atribuyéndole la culpa a un dios o a la misma fatalidad, de que esta ha segado, turbado o enloquecido al héroe (Nietzsche, 2014, p.100).

Ahora bien, si nos dirigimos al texto de Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, específicamente a la sección novena titulada “¿Qué es aristocrático?”, este nos dice que estamentalmente los denominados poderosos vendrían a ser aquellos que por naturaleza son los más fuertes, los más terribles. Estos son los verdaderos hombres de presa, poseedores aún de voluntad de poder intacta y de fuerza psíquica, para subyugar a los pueblos más débiles, en resumen, aquellos hombres mas barbaros y bestiales (Nietzsche, 2017, p.269, §257). Aquí es importante entrar en profundidad acerca de este concepto tan sublime para el propio autor de voluntad de poder, ya que es necesario entenderlo para poder analizar la forma en que aborda el redescubrimiento moral. Como ya se observó Nietzsche piensa en el ser humano como un animal que constantemente evalúa, que percibe y valora en el nivel más básico y elemental de su actividad fisio-psicológica, esta actividad lo mantiene en una constante alerta, que lleva a asimilar lo que puede o no dominar para sobrevivir y crecer, como así también lo que puede considerar como una amenaza, un daño o un peligro. Así entonces, explica Diego Sanches Meca en su introducción al *volumen III de las obras completas de Nietzsche* que el sentimiento de temor según Nietzsche no es un instinto en sí, sino que es el fruto de la percepción o evaluación de un peligro, de un posible daño para la supervivencia, el crecimiento y expansión del propio ser (Nietzsche, 2014, p.48). En este sentido, la aparición del sentimiento de miedo procede de la percepción de una fuerza que se aprecia como superior a la nuestra, por lo que ésta pasa a ser una amenaza potencial susceptible de vencer y de frustrar nuestro impulso de vida y de poder, entrando en juego inmediatamente la lucha de la voluntad de poder por acrecentar su potencia de ser. Es entonces que esta actividad básica de evaluación fisio-psicológica en su nivel primigenio será llamada posteriormente por Nietzsche como “voluntad de poder”, lo cual no es otra cosa que la voluntad de sobrevivir y de aumentar la propia potencia y fuerza de ser en el mundo.

Así entonces este concepto significa para este autor el poder conseguir todo lo deseado sin tener en cuenta la razón, siendo así que la voluntad lo es todo, es el fundamento en el que

se sustenta la vida misma (Ghanem, 2013, p. 110). Esto quiere decir que la vida está constituida por aspiraciones siempre mayores que las anteriores; aspiraciones que Nietzsche denomina precisamente como “voluntades”. Y es gracias a estas aspiraciones de superación que ha sido posible la evolución de la raza humana, ya que, si nos mantuviéramos siempre con las mismas aspiraciones o en este caso voluntades, estas terminarían desvaneciéndose. Entonces cabe destacar con esto, que dentro de este concepto de voluntad de poder para Nietzsche la noción de poder posee una importancia sustancial, ya que considera que el fundamento de vivir es dominar, sobreponerse, tener una voluntad fuerte para poder llegar a crear una verdadera voluntad, puesto que si ésta fuera débil quedaría frustrada y no se avanzaría.

Con esto es importante aclarar que una de las derivaciones básicas de la concepción de voluntad de poder en Nietzsche es la conclusión de que la humanidad no existe como totalidad unitaria, sino que más bien la historia revela una multiplicidad de orientaciones dadas por una diversidad de voluntades de poder individuales (Sánchez, 1989, p. 12). En otras palabras, la humanidad no progresa en son de una meta única a través de la voluntad de poder, el individuo que afirma y vive la diversidad del mundo, es quien se experimenta en esencial conexión con un pasado histórico, con toda la cadena de los vivientes y con la fatalidad (*fatum*) universal en su conjunto. Por lo tanto, lo único que mueve la historia son los intereses, los deseos, las decisiones de los individuos que luchan entre sí y cuya guerra no va asociada a ninguna lógica dialéctica ni está metafísicamente teledirigida por ningún proceso de realización histórica de lo absoluto (Nietzsche, 2014, p.53). Es importante recalcar esto, debido a que no existen decisiones de ningún yo racional y autoconsciente, ni empírico ni trascendental, sino el puro fruto de la lucha de intereses entre puntos diferentes de voluntades de poder.

De esta manera, lo que cada individuo encuentra dentro de sí, no es ni la razón o lógica dialéctica ni el pensamiento de Dios que se piensa a sí mismo como podría creerlo la tradición filosófica, sino que es la voluntad del mundo que, a través de él, impera a vivir presentándose por ello desde su propia perspectiva. Siendo la existencia el desarrollo interminable de esta lucha entre impulsos a través de cuyo enfrentamiento se despliega la voluntad infinita del mundo. Con esto entonces se podría decir que la voluntad de poder es la esencia básica del cosmos como un deseo insaciable en aras de manifestar poder, por lo que entender el significado que conlleva la voluntad de poder es la clave para saber cómo este filósofo alemán considera que el ser humano debería vivir su vida.

Por lo tanto, esta voluntad de poder caracterizaba la forma de vida de los pueblos más fuertes que dominaban al resto, imponiendo sus propias costumbres, tanto, así como también su forma de valorar moralmente, ellos crearon nuevas categorías de organización de la experiencia, nuevos lenguajes que ampliaban, ordenaban su dominio y el poder sobre el mundo. Dichos momentos resaltan una confrontación intelectual en la que se expresa una situación de elevación de la voluntad de poder (Sánchez, 1989, p. 180), y que en resumidas cuentas decidieron lo que era bueno y lo que era malo, lo verdadero y lo falso, todo esto a través del sustento de su elevada fuerza y una intacta voluntad que superaba a la voluntad de quienes eran los dominados.

2.3 La casta de los señores, los subyugados y su concepción moral

Teniendo en cuenta ya la noción de voluntad de poder, que pertenece legítimamente a aquellos pueblos dominantes, podemos pasar a hablar de la contraparte de aquellos pueblos, o sea de los pueblos dominados. Los pueblos dominantes se distinguían de los débiles por un *pathos* de la distancia. Aquí, es necesario remarcar este *pathos* de la distancia, ya que este era precisamente el sentimiento de grandeza y distanciamiento dominante que brotaba en la especie superior con el que dominaban a una inferior, demostrando de esta forma el origen de quien era bueno y quien no lo era. El *pathos* de la distancia como el mismo Nietzsche explica en sus *fragmentos póstumos IV*¹¹, es el sentimiento más íntimo que está en la base de la relación ética entre hombres, refiriéndose a las clases estamentales, esto es el sentimiento de pertenecer a la jerarquía superior dominante reflejándose en sus propios testimonios, acciones y estados que valen como signos de un modo de pensarse como pertenecientes a dicha casta (Nietzsche, 2007, p.45). Así entonces este sentimiento vendría a ser la contención y alejamiento de una diferencia de rangos que yace en el fundamento último de toda moral. De esta forma, los fuertes miraban a los débiles hacia abajo a través de este sentimiento de distancia, dominándolos y subyugándolos, y así mismo, sintiéndose y valorándose como “los buenos”. Esto quiere decir como nobles, poderosos, superiores, de primer rango y con esto también creadores de valores. Y bien como ya mencioné anteriormente, fueron estos pueblos fuertes que se impusieron con el derecho a crear lingüísticamente la conceptualización de nombres, por lo que permitieron concebir el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominaban

¹¹ Específicamente en sus fragmentos escritos entre otoño de 1885 y la primavera de 1886.

(Nietzsche, 2017, p.42). Con esto es de suma importancia destacar el poder que subyace en el lenguaje, en tanto que los poderosos o aquellos que controlan una determinada sociedad, son los que rigen o crean lingüísticamente el concepto de tal o cual cosa, así en el ámbito moral lo que es bueno para ellos es malo para otros. Esto nos da una conexión directa con lo visto anteriormente en el texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde el lenguaje juega un rol fundamental, ya que este vendría a ser la consecuencia del impulso hacia la verdad que el ser humano inherentemente posee. Y ahora con esto, sabemos que la verdad o por lo menos la verdad moral se impone a través del engranaje del poder, aquel que posee la voluntad de poder impone una determinada verdad, pues este es quien crea la verdad, quien la moldea a través del lenguaje y finalmente quien constantemente demuestra poder hacerla y mantenerla, bien como lo reflejan los pueblos o la casta dominante a la cual Nietzsche se refiere. Así entonces, asignándose y fijándose lo que es “verdadero”, el lenguaje hace de legislador determinando las primeras leyes de verdad, y de esta forma, originándose el primer contraste entre verdad y mentira (Nietzsche, 2017, p.20). De esta manera, si es la casta de los fuertes o poderosos quienes lingüísticamente establecen lo que es verdadero, legítimamente se nombran a sí mismos como los buenos, ya que sencillamente tienen el poder para hacerlo. Esto quiere decir que establecen que todas sus acciones morales determinan el buen actuar, lo que se realiza en son del bien, por lo que tanto su propia felicidad, o sea aquello que les hacía ser felices, como también todas sus costumbres, y la obediencia de estas, sean cuales sean, representaban el actuar en son de la moralidad (Nietzsche, 2014, p. 493).

Ahora bien, si por un lado existen los señores poderosos que se denominaban a ellos mismos como los virtuosos, los verdaderos y buenos, por otro lado, en su contra parte existían aquellos que por esta misma casta de los señores eran denominados como los plebeyos, débiles, malos y esclavos. Estos que a través del sentimiento de distancia desde el cual los poderosos los observan, eran considerados como detestables, anímicamente enclenques, vulgares, bajos y por consiguiente tipos malos (*Schlecht*), ya que su debilidad era indeseable, pero de todas formas no dejaba de ser práctica, de aquí que se considerasen como esclavos, formando gran parte de la base que sostenía tal sociedad. Siguiendo esta lógica si nos dirigimos al pensamiento aristotélico, más específicamente a los escritos que se recopilaron sobre la política, este filósofo describe históricamente bastante bien lo que en su tiempo fue la esclavitud, destacando que aquella actividad poseía una gran importancia, llegando a ser una de las justificaciones de la

realidad fundamental de la sociedad griega (Aristóteles, 1993, p. 26)¹². Aunque Aristóteles no reprochaba en su totalidad la esclavitud debido a que era consciente de su posición en la sociedad griega y como esta funcionaba en base a la esclavitud, siendo fundamental para los sistemas de producción de la época, la trataba más en profundidad e incluso llegando a aceptar la tremenda desigualdad del trabajo y de condición humana que existía en esta. A diferencia de los sofistas y filósofos anteriores a su época, los cuales argumentaban en base a su tesis del derecho al más fuerte, en tanto que se esclavizaba al pueblo vencido en batalla, proclamando así el derecho del más fuerte a imponer su ley sobre los más débiles, de acuerdo a la ley natural. A pesar de este pequeño aporte de Aristóteles en cuanto al tema, este siempre será recordado por su tan insensible definición de esclavo, como “un instrumento animal” (*Ktēma ti ēmpsykhon, órganon*) (Aristóteles, 1993, p.45). Esto significa que los esclavos poseían el mismo nivel que un utensilio, al servicio de los demás, como si fueran cosas o animales domésticos, cuyo ser se reducía a un valor de utilidad. De esta manera, la sociedad griega se sostenía por dicha actividad que yacía en el fondo de los cimientos políticos, sociales y morales, y que fue partícipe de grandes ejercicios como por ejemplo la misma filosofía. Pues de aquella libertad de tiempo que era cubierta por los esclavos, tanto el político como el filósofo podían hacer sus actividades gracias a que otras personas en condiciones de esclavos realizaban el resto de actividades prácticas necesarias.

Volviendo a Nietzsche, si nos dirigimos al aforismo 45 titulado *Dúplice prehistoria del bien y del mal*, del primer capítulo de *Humano demasiado humano*, encontramos una primera alusión a esta dicotomía de la casta de los poderosos y plebeyos y cómo se reparte la noción moral de bien y de mal entre ellos, así mismo este filósofo escribe:

“Las castas dominantes quienes tienen el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practicar de hecho esta compensación, es decir, el agradecimiento y la venganza, es denominado bueno; quien no es poderoso y no puede compensar, pasa por malo. En cuanto bueno se pertenece a los “buenos”, a una comunidad que posee el sentimiento de serlo en la medida en que los individuos están coaligados recíprocamente por el sentido de la compensación” (Nietzsche, 2014, p.99).

¹² Véase la introducción a la *Política* de Aristóteles de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez.

Entonces en esta primera moral, la casta de los señores, aquellos que estamentalmente eran fuertes y aristócratas, representaba lo bueno en tanto que podían estos pagarse con la misma moneda, haciendo referencia a la misma medida de fuerzas que los señores poseen entre iguales, así el bien se pagaría con el bien, y el mal con el mal entre ellos mismos. Además, cabe destacar que la medida también podía estar dirigida al ámbito económico, al ser los aristócratas ellos mismos los buenos, podían económicamente ser socios y coexistir dentro de una misma comunidad. Siguiendo esto, Nietzsche también se referirá a la noción de enemigo no como aquel que es visto como malo, sino más bien a aquel que verdaderamente tanto como un camarada puede ser correspondido, esto quiere decir que posea la misma medida de voluntad y fuerzas para enfrentarse entre sí, llegando incluso a sentir respetos y honores por el enemigo. Esto ya lo pudimos apreciar con el ejemplo de la *Ilíada* que traté en el subcapítulo anterior, en donde tanto el griego como el troyano son buenos, siendo estos dos nacidos en castas aristocráticas, destacando que, en la comunidad de los fuertes, el bien se hereda. Siendo de esta forma, que aquel que es considerado malo, no lo es por infringir algún daño, sino más bien por ser despreciable por sí mismo.

En consecuencia, los calificativos de «señor» y «esclavo», usados por Nietzsche para designar la moral de los fuertes y la de los débiles significa en el fondo que el esclavo es el individuo que no es capaz de valorarse a sí mismo, por lo que necesita de la opinión y el reconocimiento de otros para estimarse; es aquel que no puede querer desde sí, sino que necesita que alguien ya sea una ley, un suceso, u otro hombre que le haga reaccionar diciéndole qué ha de hacer o cómo ha de pensar. Por otro lado, el señor, por el contrario, es el que, por su propia fuerza de voluntad, se manda a sí mismo; no necesita de las alabanzas de los demás; no depende del juicio de otros para estimarse a sí mismo; y tiene la serena seguridad de su propio valor (Sánchez, 1989, p. 310). Mientras el esclavo necesita recibir un significado, o sea que alguien le proponga una meta para sentirse satisfecho y valorar su vida positivamente, el señor necesita crear, engendrar, imprimir su propia imagen en cuerpos extraños, dar su sello de plenitud a otros, ya sea como maestro, ya sea como artista. Es por esto que, para Nietzsche, no hay duda de que son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica, pues son lo bastante fuertes como para sentir el sufrimiento como placer. Si el gusto por lo gracioso y lo decorativo es cosa de delicados y débiles, el gusto por lo terrible, lo enigmático y lo trágico es algo que distingue a las épocas y a los caracteres fuertes (Sánchez, 1989, p.60).

2.4 La transvaloración de los conceptos bueno y malo

Siguiendo el análisis del esquema moral y social que Nietzsche plasma como antecedente, la casta de los poderosos aquel grupo de guerreros y aves rapaces en algún momento de la historia de la humanidad gobernaron con sus costumbres y con un sentimiento único de voluntad de poder, viéndose representados por ejemplo en el derecho que poseían para dar nombres, por lo que podríamos atribuirles incluso el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de aquellos que dominaron, ejerciendo una impresión a cada cosa y dándole a cada acontecimiento el sello de un sonido para finalmente apropiarlos y usarlos culturalmente (Nietzsche, 2016, p.462). Por lo que, de esta forma, creaban y dictaban lo que las cosas eran como también así en el plano moral lo que era bueno y lo que era malo. A pesar de esto la historia les jugó una mala pasada, y es que con la llegada del cristianismo a Europa y después a todo occidente, se empezaba a enseñar algo muy distinto a lo que veníamos tratando respecto de los pueblos líderes. Con esto, la visión moral cambió, pues desde pequeños se nos enseñaba a cuidar, ser bondadosos y procurar amor ante aquella persona que era débil, y no solo con ella sino con todos los demás. Pasando a caracterizarse el bien con la bondad y la buena voluntad para con el prójimo, así los mitos cristianos o simplemente el cristianismo como tal se convirtieron completamente en la nueva verdad histórica (Nietzsche, 2010, p.353).

En la *Genealogía de la Moral* Nietzsche etimológicamente encuentra en la raíz de la palabra “bueno” una relación con las palabras “noble” y “aristocrático”, en donde se desarrolla posteriormente por necesidad una idéntica metamorfosis conceptual hacia el sentido de “ánimicamente privilegiado”, “ánimicamente de índole elevada”, noble, y por ende “bueno” (Nietzsche, 2017, p.44). Mientras que la contraparte o sea el concepto “malo” posee un desarrollo que proviene de los conceptos “vulgar”, “plebeyo”, “bajo” y “simple”. De aquí que utilice el estudio de la lengua alemana para relacionar idénticamente la palabra “malo” (*schlecht*), con “simple” (*schlicht*). Esto entonces distanciaba estamentalmente al hombre simple y vulgar del noble. Los nobles se nombraban a sí mismos como “ricos”, “propietarios”, “los señores” o “los poderosos”, así se veía, por ejemplo, tanto en la cultura iraní, en la eslava como también en la griega. Y es que los griegos iban un poco más allá, ya que también se atribuían la verdad, llamándose “los veraces”, acuñando la palabra griega *ἔσθλος* que a su vez significaba [noble], esto quiere decir que se denominaban como alguien que realmente es, alguien verdadero en el sentido más profundo de lo veraz (Nietzsche, 2017, p.46). Con esto entonces aquella palabra tan distintiva forma el emblema de aquel estamento más privilegiado, pasando a tener el sentido total de “aristocrático”. Por la otra parte de la moneda, aquel que es

considerado vulgar y mentiroso su noción nace desde una combinación entre las palabras griegas *κακός*¹³ que viene a significar “malo”, y la palabra *δειλός* que significa “miedoso”.

Siguiendo lo dicho Nietzsche va a contraponer dos maneras distintas de valoración, estas son la aristocrática o noble con la sacerdotal, siendo esta última la antítesis de la primera. Por un lado, tenemos el poder Aristócrata y por otro el gran poder sacerdotal que poco a poco tomaba más control de occidente a través del cristianismo, y cuyo núcleo central provenía del pueblo judío. Este pueblo que para Nietzsche poseía un ímpetu gigantesco de venganza en contra de los así denominados poderosos, no se les daba bien la guerra, al punto de parecer incluso impotentes ante ella. Siendo así entonces que su batalla en contra de los aristócratas no era midiendo fuerzas como un verdadero y honorable enemigo, sino más bien, desatando el odio que poseían ante aquellos, interiorizando la guerra a una batalla venenosa y espiritual (Nietzsche, 2017, p. 51). Es así entonces, que, con este movimiento, el pueblo sacerdotal invierte la identificación aristocrática de los valores morales, convirtiendo lo que antes era visto como algo vulgar, detestable y débil en algo bueno, bondadoso y bendito. Así entonces para los aristócratas y su forma de valorar los miserables pasaron a ser moralmente los buenos. Esto es, aquellos que distanciaron y catalogaron como pobres, indigentes, sufridos, impotentes, enfermos y débiles se convirtieron en los únicos dignos de piedad, en los únicos benditos por Dios, y aptos para su bienaventuranza, y, por tanto, en los únicos buenos. Por otra parte, aquel pueblo aristócrata que anteriormente se denominaba como fuerte y bueno, pasó a ser malvado, debido a su impío ateísmo y a su pecaminosa crueldad que emite en contra de los débiles, transmutando a una comunidad de malditos y de condenados (Nietzsche, 2017, p.52).

Siguiendo este proceso de transvaloración, para Nietzsche la llegada de Jesús como el mártir y redentor de la religión cristiana, quien había traído consigo la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, y a los pecadores; se transformó en la herramienta perfecta para la venganza del pueblo judío. Con la imagen de este denominado redentor de la humanidad y todo el gran espectáculo que lo escoltaba, lograron moldear y acomodar un cebo moral tan llamativo que todo occidente terminó degustando. En relación a esto Nietzsche escribe en la *Genealogía de la Moral* lo siguiente:

“¿Se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo más peligroso? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora,

¹³ Esta palabra griega se contrapone a la palabra *ἀγαθός* cuyo significado es “bueno”.

a aquel símbolo de la {santa cruz}, a aquella paradoja de un {Dios en la cruz}, ¿a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y auto crucifixión de Dios para salvación del hombre?” (Nietzsche, 2017, p.54).

Tenemos con esto que según Nietzsche la estrategia judía de invertir los valores morales de una sociedad ya establecida por todo occidente se logra debido a las más temibles y sagaces ganas de venganza por parte del pueblo más oprimido. El cual no escatima en crear un nuevo símbolo que determine las bases de una cosmovisión y religión nueva como también así, en ser crueles con dicho símbolo y destruirlo para calar hondamente en el sentimiento de los creyentes, logrando finalmente así su venganza en contra del pueblo aristócrata. Aun así, en un principio parece difícil creer que un pueblo dominante pueda ser subyugado ante un pueblo dominado sin siquiera ocupar la fuerza y la crueldad exteriorizada. Si nos dirigimos al aforismo 188 de los fragmentos póstumos IV Nietzsche intenta responder a la pregunta de por qué aquellos que se denominaban como “señores” pudieron volverse cristianos, y este en cuestión escribe lo siguiente:

“El sometimiento de las razas de señores al cristianismo es esencialmente la consecuencia de comprender que el cristianismo es una religión gregaria que enseña la obediencia: en suma, que se domina más fácil a cristianos que a no cristianos. [...] A esto se añade que la capacidad de seducción del ideal cristiano quizá actúa con mayor fuerza en aquellas naturalezas que aman el peligro, la aventura y los antagonismos, que aman todo aquello en lo que arriesgan, pero en lo que se puede alcanzar un non plus ultra de poder” (Nietzsche, 2007, p.361).

Con esto, se explica que primero, el cristianismo intentó dejar a todos a un mismo nivel existencial, y consecuentemente estamental y social. Pues, la igualdad sirve aquí como herramienta moral, utilizada para mantener un orden social específico. Y el pueblo sacerdotal sabía esto, así fue que astutamente a través del cristianismo y el discurso de salvación del alma, igualó a todos los integrantes de una comunidad social, ya sean pobres o ricos, todos tenían un mismo derecho, optar por aquella tan deseada salvación divina. (Nietzsche, 2016, p.742). Tornando así a cada integrante social a la individualidad de una imperante necesidad por vivir después de la muerte, esto es de poder optar por la inmortalidad del alma. Un mensaje bastante tentador y convincente, pues ¿quién no querría ser eterno y vivir junto a sus seres queridos, sin dolor y sin sufrimiento, solo a costa del amor, el placer y la felicidad?

Así entonces ocurrió que aquel pueblo que anteriormente se denominaba como poderoso y bueno sucumbió ante el cristianismo, por lo que tuvieron que acostumbrarse a un nuevo estilo de vida. Se vieron obligados a cambiar su forma de ser ante el mundo, lo que anteriormente era visto como glorioso siguiendo la tradición griega se volvió algo bárbaro y del enemigo malvado. Todos aquellos anteriores rasgos como su tan destacada indiferencia y su desprecio a la seguridad, del cuerpo, de la vida y del bienestar, como también su horrible jovialidad junto con el tremendo placer por destruir en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad (Nietzsche, 2017, p.62), ahora se convierten en padecimientos de un vándalo o un ser malvado. Todo esto a través de la crianza, domesticando y civilizando al pueblo que anteriormente dominaba con un fuerte sentimiento de voluntad, transformándolo en un animal manso y domesticado.

Con esta transvaloración moral y apaciguamiento en este caso de la denominada raza noble se refleja el mecanismo o instrumento que posee la moral y la cultura humana para subyugar y dominar a los pueblos. En este caso las verdades creadas e impuestas por un pueblo que dominó por mucho tiempo fueron transvaloradas por los que eran dominados, esto quiere decir, aquellos que antes eran plebeyos débiles y detestables pasaron a ser lo contrario. Así la moral actúa como una estructura rígida, pues la transvaloración cristiana se masificó por todo el mundo y se convirtió en costumbre. Y no hay nada más lógico para la obediencia que la tradición y el acatar en base a las costumbres de esta, como si fuera la autoridad máxima. Nietzsche nos explica que la obediencia a la tradición moral, esto es a los principios, a las normas y leyes existentes en una sociedad, nace no porque necesariamente nos ordene algo útil o necesariamente importante, sino que más bien simplemente porque ordena, nos da seguridad (Mèlich, 2014, p.197).

Así entonces, el cristianismo nos dio la aparente seguridad de una vida eterna, de esperanza y de felicidad, y nos llevó a comportarnos de acuerdo al bien establecido por esta, pues todos de alguna forma quieren esa salvación, esa seguridad. O por lo menos así lo veía Nietzsche, pues con la transvaloración ya culminada en la base moral, todos los integrantes de una sociedad se igualaron a un mismo nivel ontológico, para los ojos de Dios todos eran iguales, no importaba la excedencia económica, de virtud, inteligencia o de fuerza, todos existían por igual. Todos eran creación divina y por lo tanto todos debían comportarse como el creador dictaba, obrando en comunidad, amando al prójimo, cuidando y ayudando a los débiles. Estas acciones que anteriormente eran vistas como patéticas y detestables, ahora eran la norma de

una comunidad. Según Nietzsche pasamos de comportarnos libres y fuertes con una voluntad indómita que existía y se hacía notar por sí misma, a tener que depender de alguien desde lo alto, que piensa y decide por mí. Él mismo nos comenta que el concepto de Dios como patrón del enfermo, fue uno de los conceptos más corrompidos que pudieron ser forjados en la Tierra, debido a que este degeneró en la contradicción de la vida, declarando la guerra a esta, a la naturaleza y a la voluntad de vivir. Mintiéndonos con la vida eterna en el más allá deificando la nada, santificando la voluntad a esta (Nietzsche, 2014, p.718), y envenenándonos con la idea de la culpa, ahora debíamos cumplir una pena por ser humanos, porque nuestra culpa por ser tal especie será infinita.

PARTE II: LA CRUELDAD EN LA MORAL

¿Qué significa vivir?

Vivir—significa: rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir; vivir – significa: ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se vuelve débil y viejo, y no solo en nosotros. Por consiguiente, vivir—significa: ¿carecer de piedad con el que muere, el desdichado, el anciano? ¿Ser siempre asesino? Y sin embargo el viejo Moisés dijo: “¡No debes matar!”.

Nietzsche. F, La Ciencia Jovial

CAPÍTULO III: LA CRUELDAD EXTERIORIZADA E INTERIORIZADA DETRÁS DE LA MORAL

3.1 El teatro de la crueldad como antecedente de una crueldad exteriorizada

El fenómeno de la crueldad se ha examinado y expresado insaciablemente a través de la historia. Por medios como la literatura, la filosofía e incluso el cine nos acercamos culturalmente a ella. Se genera en nosotros una imagen de cómo funciona moralmente, y porque debemos alejarnos al momento de existir en sociedad, pues pareciera ser que aquel sentimiento de regocijo ante el sufrimiento está más cerca de la animalidad que del ser humano racional. Pero aun así es difícil pensar que un animal sea cruel y se regocije del sufrimiento ajeno, ya que lo primero que se nos viene a la mente, es que aquellos animales no poseen ninguna conciencia de lo que es moralmente correcto, así como nosotros creemos tener. De ahí que se piense que quienes se entregan a la crueldad lo hacen en medida en que no son realmente humanos, o bien es vista como un síntoma patológico, y, en cuanto tal, no parece realmente de la naturaleza humana de por sí (Dumoulié, 1996, p.16). Incluso pareciera ser que, dentro de las principales corrientes contractualistas, la aceptación de la crueldad en el orden humano es un factor secundario que se crea posteriormente y que subyace de las sociedades ya conformadas. Inclusive, tanto Hobbes como Maquiavelo que, a pesar de poseer teorías más acordes con la crueldad, poniéndola como componente que caracteriza lo humano, también aquella pasa a ser

un efecto secundario guiado por la utilidad, y no inherente al ser humano de por sí (Dumoulié, 1996, p.17). Maquiavelo escribe en el capítulo VIII del *Príncipe* que si bien la crueldad puede ser un medio que conduzca al poder, no conduce a la gloria ni tampoco puede considerarse virtuosa, tachándola como un fenómeno inhumano (Maquiavelo, 2007, p.68). A pesar de esto, el florentino describe cómo aquella puede servir para gobernar. Pues el uso correcto de la crueldad por parte del gobernante, tiene que ser medida, de una sola vez y de golpe y no incrementada innecesariamente, para poder así mantener el orden y a la vez planificar la utilidad de sus súbditos, de tal manera que estos no le teman al punto de querer traicionarlo (Maquiavelo, 2007, p.70). Claramente con estas palabras, tenemos que la crueldad para tal filósofo parece ser un argumento clave para gobernar, dándole, por ende, un fin de utilidad.

A pesar de que la crueldad se denuncie como bestialidad “ajena” a nosotros mismos, pareciera ser muy normal consumirla cotidianamente como entretenimiento. Ante nuestro aburrimiento la violencia y la crueldad en la literatura y en el cine son, en la mayoría de las veces, pura diversión (Ovejero, 2012, p.38), yacen ahí para producir en nosotros un cosquilleo de lo que no queremos vivir pero que al verlo nos emociona. Miramos la muerte de frente, pero nadie muere, matamos a través de intermediarios y, por tanto, no necesitamos sentirnos culpables de nuestros impulsos agresivos. Son una especie de escape de la represión que la moral impone, invitando a ignorarla en la oscuridad del cine o en la clandestinidad de la propia vivienda nos invita a ser turistas de las grandes emociones, acercándonos a ellas, pero no demasiado (Ovejero, 2012, p.39). Ahora bien, esto tampoco quiere decir que aquella crueldad inmersiva del entretenimiento nos regocije de felicidad y placer, sino que más bien como público nos vemos envueltos entre las sensaciones de morbo y sufrimiento. Así, por ejemplo, cuando estamos viendo una película o jugando un video juego cuyas características principales en la trama rondan en base al sufrimiento ajeno, esta nos deleita, provocando diferentes sensaciones en nosotros. Llegando muchas veces a sentirnos identificado con el padeciente, y provocando en nosotros un sentimiento de comprensión e incluso si la trama y los argumentos poseen una decente coherencia, nos olvidamos de los pecados que aquel suplicante a cometido, llegando a sentir pena por él. Esto quiere decir que nos sentimos anímicamente mal por lo que está pasando con dicho personaje a pesar de que este no sea real. Así mismo explica Ovejero con el ejemplo de la escena del corte del ojo en la película *Un perro andaluz* de Luis Buñuel, en donde significativamente se hiere al espectador con dicha escena, queriendo desviar la mirada se siente la agresión, pero manteniéndonos constantemente expectantes, produciendo de esta manera una reacción visceral y de sufrimiento en nosotros los espectadores. Nos

convertimos en *voyeurs* que espían por un agujero a través de la pared a sus vecinos que tienen sexo mientras nos masturbamos tristemente (Ovejero, 2012, p.40). Así es como observamos la latente y muchas veces espectacular representación de la crueldad a través de los medios audiovisuales existentes, miramos entre reojo aquel fenómeno que moralmente se nos prohíbe pero que hemos representado innumerablemente. Y es que prácticamente acarreamos una forma de entretenimiento que durante mucho tiempo fue por defecto la habitual. Si bien como vimos en la primera parte de este trabajo, la moral está autodeterminada por la cultura, y la cultura ha sido cruel y sanguinaria, de aquí que todos los métodos de castigos que podemos encontrar en las culturas más arcaicas remiten directamente a una violencia inconmensurada y una crueldad aterrorizante. El cuerpo de quien era castigado, se transforma públicamente en un espectáculo y evocaba a una explícita carnicería, de lo cual solo queda la destrucción infinitesimal de aquel cuerpo que alguna vez tuvo vida (Foucault, 2020, p.62).

3.2 El castigo como crueldad exteriorizada, el cuerpo del supliciado y su relación con el poder

Si nos vamos al texto *Castigar* escrito por el antropólogo y sociólogo francés Didier Fassin, este comienza el capítulo I respondiendo a la pregunta ¿qué es castigar?, y remitiéndose a la definición que mayoritariamente se ha citado en el último medio siglo para responder dicha pregunta. Esta definición es la escrita por el filósofo y jurista inglés H.L.A. Hart, contenida en su texto *Princeps*¹⁴, en el cual define el castigo a través de cinco criterios que definen una suerte de norma de la pena en materia criminal (Fassin, 2018, p.51). De estos cinco criterios el primero y quizá el más imprescindible es aquel que debe implicar un sufrimiento u otras consecuencias normalmente consideradas como desagradables en contra de quien comete el crimen; el segundo es aquel que debe responder a una infracción contra reglas legales; el tercero, es que debe aplicarse al autor real o supuesto de esta infracción; la siguiente se refiere a que debe ser administrado por ser humanos distintos al delincuente; y finalmente el último criterio declara que debe ser impuesto por una autoridad instituida por el sistema legal contra el cual la infracción ha sido cometida. Ahora bien, todos estos criterios nos revelan que el castigo en su grado más íntimo cumple una doble legitimidad, por un lado, es moral en tanto que abarca una infracción social y se aplica a su autor, y, por otro lado, legal, ya que, al violar las reglas

¹⁴ Este texto contiene las ideas expuestas en la conferencia pronunciada como presidente de la prestigiosa *Aristotelian Society* en 1959, que se centra principalmente en el debate acerca de la pena de muerte.

impuestas por determinada autoridad, ésta legítimamente debe encargarse de sancionar al infractor (Fassin, 2018, p.52). Con esto, si miramos históricamente hacia el pasado, el castigo por lo menos en su nivel más recóndito siempre ha sido igual, esto es, siguiendo el primer criterio de la definición anterior, el castigo siempre ha llevado consigo la implicación de producir un sufrimiento u otras consecuencias normalmente consideradas como desagradables en contra de quien rompe los reglamentos y normas establecidas en determinada sociedad. Así ocurría de forma desagradable con el cuerpo de aquellos condenados que eran castigados públicamente en las sociedades más arcaicas. Sufriendo así las peores atrocidades y exhibiéndose al pueblo entero para superficialmente demostrar que aquellas infracciones morales no debían ser cometidas. Aun así, esto representa a la vez un fin más esencial que el solo hecho de advertir visceralmente a los demás miembros de la sociedad que no debían replicar dichas acciones en contra de la moral, pues detrás de tal acto puesto en escena se ocultaba una fuerte relación entre la crueldad y la nutrición del poder de quien gobernaba.

Y es que históricamente la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua (Nietzsche, 2017, p.97), así explica Nietzsche en la *Genealogía de la moral* lo que vendrá a significar la crueldad en las culturas más arcaicas, siendo esta vista como parte de la fiesta. Así, para este autor en aquellos tiempos sin crueldad no había fiesta, pues hacer sufrir se consideraba un cebo que seducía a vivir, este mismo escribe en sus fragmentos póstumos¹⁵ lo siguiente:

“la crueldad puede ser el alivio de almas tensas y orgullosas, de aquellas que están acostumbradas a ser permanentemente duras consigo mismas; para ellas, causar por fin alguna vez dolor, ver sufrir, se ha convertido en una fiesta— todas las razas guerreras son crueles; por el contrario, la crueldad también puede ser una especie de saturnalias de seres abatidos y de voluntad débil, de esclavos, de mujeres del serrallo, como un pequeño cosquilleo de poder” (Nietzsche, 2007, p.83).

Esto quiere decir que la crueldad exteriorizada, esto es aquella que se desata en contra de la otredad servía como una especie de desahogo y momento de diversión y festividad, sobre todo en aquel grupo estamental de los poderosos, que ya traté con anterioridad, pues esta crueldad exteriorizada vendría a reafirmar la existencia de dicho grupo. Aun así, en la cita Nietzsche también habla sobre una crueldad que se relaciona con el grupo estamental de los débiles,

¹⁵ Específicamente en los cuadernos escritos de otoño de 1885 - otoño de 1886.

insinuando aquel tipo de crueldad más destructiva y más propia del ser humano más moderno, y que retomaré más adelante.

De esta manera es que la humanidad más antigua era un mundo público, esencialmente hecho para los ojos, incapaz de imaginarse la felicidad sin espectáculos y fiestas, y precisamente en la pena se encontraban grandes elementos festivos (Nietzsche, 2017, p.101). Esto se ve presente en todos los actos de crueldad que el ser humano ha cometido a través de la historia, por lo menos desde que la cultura posee memoria, la intriga y el morbo por estar ahí ha existido durante toda la memoria humana. Pues, mucho antes de la modernidad, la violencia era visible, omnipresente y sobre todo se representaba moralmente en la cotidianeidad. El filósofo surcoreano Byung-Chul Han escribe al respecto en su texto *Topología de la Violencia* lo siguiente: “Pues esta práctica constituye un componente esencial de la comunicación social, ya que esta no solo se ejercía, sino que también se exhibía” (Han, 2020 p.16). De ahí que tuviera tanta popularidad el teatro de la crueldad, enfatizando en escena el poder y la dominación que el señor o el gobernante ostentaba. Así la plaza pública horrorizaba a la vez que morbosamente atraía al pueblo para presenciar las escenas más sangrientas que se pudieran imaginar. El supliciado en su categoría de criminal era castigado en una bestial ceremonia que se cumplía tanto en las grandes sentencias a muerte solemnes, como también en otras formas anexas de las cuales el criminal era expuesto sin matarlo, con la intención de provocarle una marca. En cualquiera de estas formas el suplicio manifestaba la parte significativa que tenía en la penalidad, en donde toda pena un tanto sería debía llevar consigo algo de suplicio (Foucault, 2020, p.42).

Así mismo, entonces podría decirse que el suplicio seguía en parte, la lógica griega de la tortura (*πάγκαι*), palabra que a su vez provenía de la palabra griega *ναγκαῖος* que significaba algo necesario o indispensable (Han, 2016, p.15). Es de esta forma que se aceptaba la tortura como una ley natural o parte del destino, entregándose así el supliciado a la fatalidad, siendo este uno de los sentimientos más íntimos que poseía la Grecia antigua. De aquí, que tanto la mitología, la literatura y la filosofía de la época griega abrazara tan intensamente el castigo con la visceral destrucción del cuerpo humano, la sangre y el dolor con la insensata voluntad de los dioses. Así sucede en la tragedia griega donde cada sufrimiento se encarna con el cuerpo y la gracia divina del destino. Si nos vamos, por ejemplo, a una tragedia en específico, en *Prometeo encadenado* de Esquilo, se refleja bastante bien la destrucción del cuerpo como castigo hacia una falta divina, y la aceptación de este, debido a que el destino todo lo compensa. En este se

narra el encadenamiento de Prometeo al Cáucaso como castigo por atentar en contra de las normas de Zeus. Así entonces, luego de que Hefesto por órdenes del crónida encadenara a Prometeo a la gran montaña, cada mañana su hígado era devorado por una diligente águila, y por las noches regenerado. Sufriendo así el tormentoso dolor de ser destruido y curado una y otra vez, sin fin aparente (Esquilo, 2015, p.12). Este castigo es impuesto por Zeus quien es su propio sobrino, debido a que, tras crear a los hombres, este les oculta el gran invento del fuego, para así animarlos a que agudicen su ingenio. Es aquí donde Prometeo transgrede la ley del crónida, obsequiándolo a los humanos, ayudando a estos a emanciparse de la tiranía de Zeus, y siendo por ende el benefactor de la humanidad¹⁶. Así entonces el castigo que Zeus desata en contra de Prometeo, por un lado, es expuesto con visibilidad latente, siendo encadenado al Cáucaso que es uno de los pilares que sostiene el mundo según la mitología griega; y, por otro lado, es totalmente cruel y visceral, siendo el cuerpo de Prometeo torturado sanguinariamente por la eternidad. Zeus por lo tanto como un cruel soberano ritualizan su poder a través de un desgarrador castigo tanto como para mantener el orden de aquellos que gobierna, como también para demostrar su fuerza destructiva como poder. En relación a esto Nietzsche escribirá en el *Anticristo* que:

“Un pueblo que sigue creyendo en sí mismo sigue teniendo también su propio Dios. En él, el pueblo venera las condiciones por medio de las cuales está alegre y confiado, venera sus virtudes, un pueblo proyecta el placer que tiene en sí mismo, su sensación de poder, en un ser al que puede dar las gracias por ello [...] ¿Qué importancia tendría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, el desprecio, la astucia, la violencia?, ¿al que acaso ni siquiera le fueran conocidos los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y la aniquilación? A semejante Dios no se le comprendería: ¿Para qué se lo debería tener?” (Nietzsche, 2016, p.716).

Así entonces en las culturas arcaicas como la cultura griega, la cruenta violencia se funda como medio central de la comunicación religiosa (Han, 2020, p.27). Por lo que se establece un trato sagrado con la deidad de la violencia a través de la misma violencia, de aquí emana todo lo vinculado a los rituales de sacrificio en son de los dioses, como también la semejanza de los castigos divinos con los castigos del déspota. Si nos vamos a la introducción de Diego Sánchez

¹⁶ Interpretándose de aquí también como metáfora, el obsequio del fuego como la técnica o el ingenio que Zeus mantenía oculto para los seres humanos. Siendo así entregada y liberada por Prometeo la conciencia tecnológica del hombre y a su vez el deseo de progreso constante. Véase el capítulo *El portador de la conciencia en Prometeo encadenado* por Jordi Balló edición bilingüe, editorial Penguin Clásicos.

Meca de *Las obras completas volumen II: Escritos filológicos* de Nietzsche explica que lo verdaderamente original y admirable de los griegos era el espectáculo permanente que generaban de su mundo de luchas y crueldades al ser capaces de adaptarse a este, y donde era legítimo sentir todos los instintos que forman parte de la sustancia de la vida humana. Donde hervían constantemente las pasiones más desenfrenadas e intensas sin reprimirlas ni rechazarlas. Y en consecuencia no se producía en dicha cultura, un disgusto por la existencia, ni tampoco la concebían como aquel castigo expiatorio por sus crímenes. (Nietzsche, 2013, p. 77). Así entonces, el realce de la pena o sentencia puesta en escena manifiesta el poderío y la magnificencia de quien gobierna (Han, 2020, p.17), valiéndose de la simbología de la sangre aquel regente utiliza la violencia directa como insignia de su poder, siendo totalmente visible y manifestándose ante sus gobernados. Al respecto de esto Foucault escribe en *Vigilar y Castigar* que:

“El suplicio penal es una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los “excesos” de los suplicios se manifiesta toda una economía del poder” (Foucault, 2020, p.44).

Esto significa que la cantidad de crueldad no está guiada por un principio mimético, a saber, este no se orienta por una especie de imitación de unos a otros en un espiral de violencia constante, como una especie de venganza sin fin, sino más bien remite a un principio capitalista de la violencia (Han, 2020, p.25). De esta manera, cuanta más crueldad se inflige, más poder se posee. En el castigo penal, tanto la moderación como el anhelo por la justicia desaparecen, y lo que realmente se alza en la palestra de dicho trámite, es la exacerbación del poder de quien gobierna, conteniendo en este, una relación proporcional entre sufrimiento y poder. Así entonces aquel gobernante entre más sufrimiento producía al supliciado en la ceremonia judicial exhibida, más poder demostraba ante aquellos que eran gobernados.

A su vez, la sanción en el suplicio pretende marcar al infractor, esto es dejar sobre el cuerpo visible algo semejante a una huella, de esta forma el individuo que haya cometido una infracción quedará marcado por un elemento de memoria y reconocimiento. Quedando así fija en la cicatriz, amputación o incluso en la muerte visceral del supliciado, un monumento que gira alrededor de la vergüenza o la infamia impuesta por quien tiene el poder. Con esto, el verdadero suplicio también tiene como función manifestar el tormento del supliciado como

algo verdadero, ante los ojos de lo público (Foucault, 2020, 54). De aquellos que están expectantes frente al sufrimiento como resultado satisfactorio que justifica la “justicia” observable, publicando así lo que pareciera ser la verdad del delito mediante el cuerpo destrozado del mismo supliciado. Foucault al respecto explica en sus clases dictadas en el *College de France*¹⁷ lo siguiente:

“En este sistema el cuerpo visible debe ser el blasón de las penas, y ese blasón remite a dos cosas: por un lado, a la falta, de la que debe constituir la huella visible e inmediatamente reconocible, y, por otro lado, al poder que ha impuesto la pena y que por ella ha impreso en el cuerpo del torturado la marca de su soberanía” (Foucault, 2013, p.23).

Todo esto significa que el ejercicio del poder que el soberano ejerce a través del castigo hacia quienes cometen crímenes, constituye no solo una parte del ensalzamiento del poder de quien gobierna, sino también, es una parte esencial de la administración de la justicia. En referencia a esto, Foucault hace mención de aquel derecho romano que poseerá todo soberano, llamado *merum imperium* (mero imperio). Este viene a ser el derecho de hacer la guerra a todos sus enemigos, sin importar si son parte de su gobernado o no, poseyendo así un poder absoluto de vida y muerte (Foucault, 2020, p.59). Siendo así, que quien gobierna hace ejecutar su ley ordenando el castigo del crimen y considerando este, parte de ese derecho de guerra. De esta manera, el suplicio público de quien comete un crimen, como antigua práctica penal, desempeña una función jurídico-política, demostrando que el objetivo de dicha ceremonia es reconstruir la soberanía que se ha ultrajado momentáneamente. Así, por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, se despliega ante los ojos de todos los integrantes sociales, una fuerza invencible. Y que está lejos de ser un espectáculo de mesura, sino más bien de exceso, pues, debe existir en aquella ejecución de la pena una afirmación enfática del poder y de la autoridad de superioridad intrínseca de quien gobierna.

¹⁷ Véase el texto recopilatorio de las clases del *College de France* titulado *La Sociedad Punitiva*, específicamente la clase del 3 de enero de 1973, donde se trata de manera extensa la noción de castigo y lo punitivo.

3. 3 El sentimiento de culpa, su origen y su interiorización

Como hemos podido dilucidar en el subcapítulo anterior el poder como mecanismo primario en la moral del más fuerte, de aquel que gobierna se desplazaba por un territorio grotesco y cruel para hacerse presente a sí mismo entre los espectadores. De esta forma el propio suplicio como fenómeno ofrecía al poder y a la imaginación una amplitud de formas bestiales y crueles de llevarse a cabo, con tal de alargar el sufrimiento explica Foucault, se obtiene con el suplicio, antes de que cese la existencia, la más exquisita de las agonías (Foucault, 2020, p.43). Ahora bien, con la ayuda de tales viscerales imágenes y procedimientos contenidos en la fiesta punitiva, se acaba por retener en la memoria la promesa de no pasar a llevar las normas morales, con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad (Nietzsche, 2017, p.90, §3). Verdaderamente nadie que después de ver uno atroz espectáculo de suplicio querría que su cuerpo terminara expuesto mientras es destruido infinitesimalmente. Con esto Nietzsche articula el mecanismo moral de la pena con la capacidad humana de recordar, pues al observar tales traumáticas imágenes, estas se retienen en la memoria, llegando a la razón misma y manteniendo la promesa de no restringir las normas morales. Él mismo explica que para que algo permanezca en la memoria, debe ser grabado a fuego, debe estar constantemente doliendo, así como el trauma de cada ritualización visceral, ya que solo aquello que no cesa de doler permanece en la memoria (Nietzsche, 2017, p.88). Diego Sánchez Meca explica en la Introducción de *Las obras completas de Madurez I* de Nietzsche que la crueldad desde los orígenes de la moral ha constituido y constituye una dimensión esencial e intrínseca de ella. Partiendo en el sufrimiento que se infringía a través del castigo, y en donde la memoria juega un rol fundamental, es aquí precisamente donde se guarda la falta y se genera consciencia de lo que se debe o no hacer. Caracterizando así el proceso de aprendizaje de la obediencia moral, tanto, así como su transmisión y vigencia en los individuos moralizados (Nietzsche, 2014, p.47). Así entonces, la pena funcionaria como un mecanismo o instrumento sumamente útil para las sociedades, pues esta poseería el valor de despertar en el culpable aquella reacción anímica denominada como “*remordimiento de conciencia*” o “*mala conciencia*” (Nietzsche, 2017, p.117). De aquí que Nietzsche genealógicamente va a tratar el concepto capital de la culpa (*Schuld*), que en alemán proviene directamente de la raíz del concepto de deuda (*Schulden*), siendo a su vez sinónimos de “deber”, “conciencia” o también “santidad del deber”. De esta manera, el concepto de culpa provendría en primera instancia del derecho de las obligaciones. Pues funcionaria primigeniamente como una especie de compensación a pagar

debido al perjuicio provocado, generado por una relación entre acreedor y deudor, por lo que esto remite a las formas básicas contractuales de comercio y tráfico (Nietzsche, 2017, p.92, §4). Además, cabe destacar que para Nietzsche esta relación personal como primer antecedente del concepto de culpa también actuaría como una especie de realce ontológico entre los participantes, esto quiere decir que aquellos se enfrentaban y median entre sí, revelaban su propia existencia en cuanto chocaban las diferencias de cada cual, valorándose y evaluándose entre ellos mismos. Y con esto expresando el sentimiento de designarse a sí mismos como seres que miden valores, siendo el hombre definido por Nietzsche como un “animal tasador en sí” (Nietzsche, 2017, p.101, §8).

Es entonces en esta relación que el deudor empeñara alguna otra cosa sobre la que aún tiene poder, por ejemplo, su cuerpo, cualquier bien material, su libertad o incluso su vida. Todo esto como garantía en caso de que no pague su deuda, para así asegurar su promesa. Ahora bien, en el caso en que el deudor rompa esta promesa, esto es si no paga su deuda, el acreedor tendrá el derecho de irrogar si fuera necesario en el cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y torturas. Funcionando como una especie de compensación y provocando en el acreedor el sentimiento de bienestar de descargar el poder por encima de quien es impotente y no posee nada más que su propio cuerpo. Siguiendo la lógica de la crueldad como fiesta y regocijo, para Nietzsche este sentimiento de bienestar contiene en sí el goce por la violentación, esto es aquella voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire*¹⁸ [hacer el mal por el placer de hacerlo] (Nietzsche, 2017, p.94). De esta forma, el acreedor será partícipe de una especie de derecho de señores, experimentando así, con exaltación el sentimiento de serle lícito hacer sufrir a un ser como a un inferior, por medio de la pena o deuda, remitiendo la compensación de la deuda al derecho a la crueldad. Esta relación también puede ejemplificarse con la analogía moral entre un individuo como deudor mientras permanezca en las ventajas, protección y bienes que la sociedad como acreedor le entrega. Por lo tanto, si este individuo atenta en contra de la sociedad en carácter de delincuente, inmediatamente el acreedor con inmensa cólera por su perjuicio (perjuicio el cual no solo pretende restarle poder al acreedor sino que también incita a los demás integrantes de aquel compromiso social a realizar el mismo atentado), tomará a aquel individuo que hasta ahora estaba protegido, y lo expulsará fuera de sí, a una especie de estado salvaje, sin ley, donde podrá desatar toda su hostilidad y crueldad (Nietzsche, 2017,

¹⁸ Pasaje escrito por Prosper Merimée en su escrito *Letras a un extraño*, citado por Nietzsche en el aforismo 50 de *humano demasiado humano* y vuelto a citar en el aforismo 5 del segundo tratado de *la genealogía de la moral*.

p.104). Y con esto, detonando a su vez, en el deudor aquel sentimiento de remordimiento o culpa por haber ultrajado la confianza o más bien dicho el contrato que poseía con su acreedor.

Con todo esto Nietzsche nos propone un muy buen punto de relación entre la moral y la crueldad, en tanto que ofrece una teoría contractualista en la cual las sociedades son forjadas a través del goce del dolor y del sufrimiento ajeno y propio, siendo así que esto vendría a ser el axioma central de toda moral y más aún un fenómeno humano demasiado humano. Él mismo escribe en su *Genealogía de la Moral*: “Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar aún” (Nietzsche, 2017, p.96, §6). Esto quiere decir que nos hemos formado en una cultura que fomenta como virtud la crueldad hacia otros y aún más importante la crueldad hacia uno mismo (Mèlich, 2014, p.89). Y es que Nietzsche advierte en su texto *Más allá del bien y del mal*, que es necesario cambiar la mirada que tenemos acerca de la crueldad, pues esta no solo surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno, sino que aún más, la crueldad más terrible es la que surge contra uno mismo, y que hemos heredado por la tradición metafísica del cristianismo (Nietzsche, 2017, p.218, §229). Esto viene de la mano con lo ya tratado sobre la transvaloración moral, en donde el cristianismo impone pasivamente sus propias virtudes. Virtudes inspiradas en el mecanismo de la culpa, este como pilar fundamental para sostener la creencia de una imaginaria salvación ya no del cuerpo maltratado y destruido, sino de una salvación interior, una salvación del espíritu. Así, la culpa de ser humano, de “haber nacido con el pecado en nuestras manos”, nos mantiene en la cima antropocéntrica de creer que somos tan importantes y culpables que necesitamos inventar que tenemos una deuda con aquella deidad quien perdonará nuestros pecados y nos salvará de esta vida terrenal de dolor.

Así entonces, hemos sido criados en una cultura en la que sentirse pecador es lo normal, es lo que está bien, y no podemos hacer nada para dejar de sentirnos culpables. A excepción de sufrir avergonzadamente de nosotros mismos, de nuestros instintos más íntimos, de nuestra violencia y de nuestra crueldad (Nietzsche, 2017, p.97, §7). Nietzsche toma de aquí el fundamento para catalogar el castigo ya no solo como algo externo para quien comete un delito moral, sino que también el cruel castigo hacía uno mismo, esto es el castigo interiorizado como mala conciencia por ser pecadores. Así mismo explica que aquel remordimiento que la conciencia suscita vuelve los instintos de placer en la crueldad y agresión hacia el otro, en contra del propio poseedor de tales instintos, estos, por lo tanto, se interiorizan dolorosamente (Nietzsche, 2017, p.122, §16). De esta forma, el sufrimiento humano sólo encuentra su respuesta a través de la culpa, el dolor de la existencia no tiene otra dirección más que mi propia

culpa, yo mismo soy el único culpable de mi sufrimiento, de mi desgracia y de mi malestar (Nietzsche, 2017, p.187, §15). Es así que el sentimiento de la culpa como crueldad moral interiorizada se riega por doquier para marcar al individuo social, por lo que sentirse pecador, despreciable y avergonzado de uno mismo pasa a ser parte de la tradición cristiana y a su vez metafísica occidental que se ha heredado. Y es que tanto la tradición socrática-platónica como el propio cristianismo conectan perfectamente con aquellas “virtudes” que vomitan ante la contemplación del ser humano, esto es aquellas virtudes como la autodisciplina, la auto vigilancia, la autosuperación, el autocastigo y la humillación (Mèlich, 2014, p.88). Son virtudes que nos hacen sentir como seres despreciables, nos contemplamos y sentimos asco de nosotros mismos, convirtiéndonos finalmente en seres culpables. Pero culpables de ¿qué?, ¿cuál es nuestra culpa realmente? Nietzsche escribe en relación a la culpa en la *Ciencia Jovial* que: “Aun cuando los más sagaces jueces de brujas, e incluso las brujas mismas, estaban convencidos de la culpa de la brujería, a pesar de todo, no existía la culpa. Así acontece con toda culpa” (Nietzsche, 2018, p.217, §250). Con esto Nietzsche intenta explicar que la culpa en sí no se encuentra en el ser humano como algo inherente o sustancial a él, sino más bien, es una mera artimaña moral que se heredó en primera instancia en la base de las obligaciones entre acreedor y deudor, y que posteriormente se degeneró con la tradición cristiana. Y es que la culpa en su ser más íntimo está ligada a la deuda insaciable, a la deuda suprema que tenemos con Dios, ya que Él nos ha dado más de lo que nosotros podemos devolverle, por lo que es imposible liberarnos de ella (Mèlich, 2014, p.91). Así, el sacrificio de Dios en la cruz como aquel único que puede redimir al hombre, será un mecanismo fundamental que la moral cristiana utilizará para calar sus virtudes a través del sentimiento de la culpa eterna y la redención que podemos alcanzar mediante su propio instructivo de normas. Trayendo así, con esto una atractiva y rupturista forma de observar aquella primera relación mercantil, en donde muy por el contrario a lo que se tenía establecido en el contrato entre acreedor y deudor, ahora, increíblemente el acreedor se sacrifica por su deudor, simple y llanamente por amor (Nietzsche, 2017, p.133).

Tenemos con todo esto, que aquel mecanismo de la culpa transfigura como culpable al animal hombre, interiorizando en él los instintos más salvajes y humanos, como la violencia y la crueldad, pues estos se giran hacia atrás, hacía sí mismo (Nietzsche, 2007, p.233). Entonces la culpa descubierta como aquel desprecio hacia nosotros mismos se posiciona como la forma más terrible de las crueldades, ya que no vendría desde una fuerza exterior que nos deja en una posición de desprecio ante los demás, sino que se generaría desde la intimidad de cada ser

humano, contemplándonos de manera despreciable y sintiendo repulsión de aquellos instintos más íntimos. De aquí que Nietzsche sintiera tanto horror por esta moralidad que hemos internalizado, ya que ha vuelto al animal humano un animal enfermo y fácil de domesticar, asimismo este autor escribe en su *Genealogía* que:

“Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias; y así la pena *doméstica* al hombre, pero no lo hace mejor, con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario” (Nietzsche, 2017, p.120).

Esto significa que para Nietzsche el hecho de domesticar moralmente al ser humano a través del mecanismo de la culpa, por un lado, lo ha ordenado en sociedad y lo ha hecho obediente, pero, por otro lado, aquel se ha vuelto calculable, predecible, castrado, debilitado y enfermizo. Al igual que un perro cuando solemos llamarlo bueno, obediente e incluso inteligente al estar domesticado y enseñare trucos y tonterías, el hombre se ha visto forzado a suprimir sus instintos más salvajes y humanos, pues estos de un golpe quedaron desvalorizados y en suspenso (Nietzsche, 2017, p.121), para convivir en sociedad, para tener reconocimiento y para sentirse valorado en ella. Así mismo, Nietzsche explica en *Así habló Zaratustra* que ahora lo verdaderamente virtuosos para la cultura es ser humilde y manso, así es como hicieron del lobo un perro y como convirtieron al hombre mismo en el mejor animal doméstico del propio hombre (Nietzsche, p.175). Es por esto que el hecho de que el animal hombre haya sido domesticado no significa que lo haya hecho “mejor”, al contrario, este se ha enfermado, pues todos aquellos instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia dentro. Validando así, que todo lo que alguna vez estuvo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso (Nietzsche, 2017, p.185). El hombre envenenado por la culpa, ya falto de enemigos y resistencias exteriores, se ve aún encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres. Pues, todos somos iguales ante aquella moral, ya no existe alguien diferente a mí que me controle o castigue, yo soy mi propio castigador, yo soy mi propio patrón, quien se reprocha y cruelmente se castiga. Y es que con todo esto podemos concluir que tanto la transvaloración del cristianismo como aquel mecanismo de la culpa, marcaron un antes y un después en la sociedad humana. Nos legaron una tradición moral que ha ido mutando, pero cuya base se ha mantenido, esto es aquella inhibición de los instintos más propios que solían exteriorizarse (Nietzsche, 2017, p.122). Y que aún yace cruelmente en nuestro interior, se repliegan y enferman nuestras mentes, porque aún el hombre se desgarra,

se persigue, se muerde, y se maltrata impacientemente a sí mismo, este animal al que se ha “domesticado” yace golpeando furiosamente contra los barrotes de una jaula moral que lo ha envenenado, y que lo hace funcional como un engranaje sistemático que no se detiene. Es así como está moral y más en esencia, el mecanismo de la culpa como crueldad interiorizada será ahora y en adelante un padecimiento habitual que brota junto a una sociedad sistemática. Pues queramos o no “La moral, una vez que irrumpe, se pega a nuestros cuerpos, a nuestro interior, y no da tregua, desde aquel momento en que la culpa fue un mecanismo sumamente útil para controlar, el sentimiento de culpa y de deber ha sido infinito” (Mèlich, 2014, p.93).

PARTE III: UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL INDIVIDUO ENFERMO EN UNA SOCIEDAD SISTEMATIZADA

Se sigue trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Pero uno se cuida de que el entretenimiento no termine resultando perjudicial. Ya no se es pobre ni rico: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y un rebaño! Todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo es lo mismo: quien siente de manera distinta, se va voluntariamente al manicomio.

Nietzsche, F. Así habló Zaratustra

CAPÍTULO IV: EL INDIVIDUO DOMESTICADO Y SU ETERNO MALESTAR

4.1 La herencia de una cruel disciplina con los individuos

Con todo lo que vimos en el capítulo III, tanto el mecanismo de la culpa, el nuevo esquema moral de costumbres, como también aquel brutal derecho monárquico que solía ser por defecto la forma en que el castigo a través de las marcas rituales de la venganza, se aplicaba en contra del cuerpo del condenado, confluirán hacia la edad moderna en una nueva forma de castigo que modificará no solo al procedimiento penal, sino también a la sociedad misma. El espectáculo que anteriormente predominaba la vida pública, con la cual, a través de la ritualización e intensidad de las fiestas sangrientas, la sociedad recobraba vigor formando por un instante una especie de gran cuerpo único; se invertirá radicalmente y procurará una individualización del grupo social al cual se le extraerá para hacerle ver una visión instantánea de una gran multitud (Foucault, 2020, p.249).

Según lo repasado, tenemos que la superioridad del rey no es simplemente la del derecho que posee para castigar de las formas más horripilantes posibles, sino que también es la demostración de la fuerza física que posee y que abate sobre el cuerpo de su adversario.

Quien ha quebrantado la ley y, por lo tanto, se observa como un atentado en contra de quien gobierna, de aquí que la justicia del rey se muestre en términos de una justicia armada, pues el acero que castiga al culpable es el mismo que destruye a los enemigos (Foucault, 2020, p.61). Con esta fuerza al apoderarse del cuerpo del supliciado, lo muestra como algo marcado, roto y vencido, aterrorizando en su mayoría a los espectadores, uniéndolos a todos a través de un sentimiento similar. Desplegando así, a los ojos de los espectadores, un efecto de terror. Y es que el suplicio generaba más bien una reactivación del poder en vez de una reparación en la justicia. Es esto precisamente lo que lleva a que dicha forma de castigo sea cuestionada y repudiada. Pues mirándola desde la perspectiva del poder, el pueblo gobernado en cierto momento notaría aquella tiranía, aquel exceso de poder, aquella sed de desquite y su “cruel placer de castigar” (Foucault, 2020, p.85). De aquí que se generara una explosiva necesidad por nuevas propuestas en contra de los suplicios desde la segunda mitad del siglo XVIII. Entre los filósofos y los teóricos del derecho, como también juristas y parlamentarios exigían una nueva forma de castigar, deshaciendo aquel enfrentamiento físico de quien gobierna con el condenado, y solicitando que las penas fueran moderadas y proporcionadas al delito cometido. Y en el fondo más que fundar un nuevo derecho de castigar a partir de principios más equivalentes, se pretende con esto una nueva y mejor economía del poder. De esta manera, el esfuerzo radica en ajustar los mecanismos de poder que enmarcan la existencia de los individuos; adaptar y afinar los aparatos que se ocupan principalmente de su conducta cotidiana, de su identidad, de sus actividades, y de sus gestos rutinarios. Con esto entonces, era necesario crear una política distinta respecto de la multiplicidad de cuerpos y de fuerzas que constituyen una población, con el fin de producir una transformación general en la actitud, en el subconsciente y en el espíritu de la sociedad (Foucault, 2020, 91). Y si bien esta nueva articulación del poder lograba también un suavizamiento de las penas, una disminución notable de la arbitrariedad y un consenso mejor establecido respecto del poder de castigar, su fin más sustancial era asegurar una mejor distribución del poder, estableciendo una nueva economía de este.

Con la palabra “humanidad” se denominaba respetuosamente a aquella nueva economía y cálculos minuciosos que reformaban el poder en aquel momento. Pues el principio de la moderación de las penas escribe Foucault: “comienza a articularse como un discurso del corazón, esto surge como un grito del cuerpo que se rebela ante la vista o ante la imaginación de un exceso de crueldades” (Foucault, 2020, p.105). Con este argumento, se pretendía trasladar el derecho a castigar desde la venganza que poseía el soberano a la defensa de la

sociedad. Esto quiere decir que esta nueva reforma del poder, tenía como uno de sus objetivos castigar mejor, esto es castigar con una severidad atenuada, universal y con esto introducir el poder del castigo más profundamente en el cuerpo social. Más que copiar el antiguo sistema y ser más severo con el castigo, hay que ser más vigilante. Debido a esta nueva noción, se comienza a mezclar el aparato de justicia con un órgano de vigilancia, estando directamente coordinados entre sí. Permitiendo de esta forma, impedir los delitos o en el peor de los casos, una vez identificados, detener a los autores de dichos delitos (Foucault, 2020, 111). Es así, que la pena en lo más íntimo del castigo comienza a dejar de lado la sensación de sufrimiento externo, y alza en la palestra la insaciable idea del dolor, esto es la idea del inconveniente y desagrado mental. Explica Foucault que lo que hace que la “pena” sea tan desagradable, no es que esta produzca una sensación de sufrimiento insaciable, sino más bien, es la ida de dolor que se vuelve posteriormente un desagrado en el condenado, el verdadero inconveniente es espiritual, el disgusto de la pena es la idea de la misma pena (Foucault, 2020, 109). Por esta razón, el castigo no necesita emplear el cuerpo desmembrado de quien es condenado, sino la representación en el espíritu como superficie de inscripción para el poder, usando los signos como instrumentos, se logra la sumisión de los cuerpos mediante el control de las ideas (Foucault, 2020, 118).

Foucault define la palabra “disciplina” como aquella acción que a través de métodos permiten el control minucioso de las operaciones de los cuerpos, garantizando la sujeción constante de sus fuerzas e imponiendo a estas una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 2020, p.159). Ahora bien, con este nuevo método el cuerpo del individuo nuevamente tendrá un gran objetivo de interés, ya no siendo parte de un ritual teatral, pero quedando aun atrapado en el interior de poderes que imponen coacción, interdicciones y obligaciones (Foucault, 2020, p. 159). Aquel ejercicio que destruía al cuerpo ante la propia sociedad, se sustituye por una gran arquitectura cerrada, como lo es la prisión, cuya naturaleza permanecerá restringida, y se integrará directamente en el cuerpo mismo del aparato estatal. Este lugar no será solamente un lugar de reflexión y aislamiento del criminal para mantenerlo apartado de una sociedad idílica, sino que será administrativamente la máquina encargada de modificar los espíritus de aquellos que delinquen (Foucault, 2020, p.146). Por lo que la soledad y la autorreflexión sobre la propia conducta, como también así las exhortaciones religiosas, no serán suficiente. Es necesario que esta maquinaria con la etiqueta de castigo, transforme al culpable, esto es que corrija técnicamente su comportamiento, imponiendo una transformación del individuo entero a través de un proceso disciplinario. La idea era clara, con este adiestramiento moral se pretendía hacer

al animal hombre, mediante la crianza (*Zuchtung*)¹⁹, un animal doméstico (Nietzsche, 2017, p.63). Transformando en él, tanto su cuerpo, a través de los hábitos por el trabajo cotidiano a los que está obligado, como también a su espíritu y voluntad por los cuidados espirituales y educacionales de los que es objetivo (Foucault, 2020, p.149). De esta forma, es importante recalcar que lo que se intenta reconstruir con esta nueva técnica de corrección carcelaria no es tanta el sujeto de derecho, el cual se encuentre entre los intereses fundamentales del pacto social; sino más bien, el sujeto obediente, sometido a hábitos, a reglas, a órdenes. Formando así, a un individuo que se pueda utilizar, de quien su cuerpo dócil puede ser sometido, transformado y perfeccionado para los intereses de un sistema funcional (Foucault, 2020, p.158). Aquí, los instrumentos utilizados, no son ya juegos de formas de coerción, son esquemas de coacción aplicados y repetidos, son ejercicios constantes: horarios, empleo de tiempo, movimientos obligatorios, actividades regulares, meditación solitaria, trabajo en común, silencio, aplicación, respeto, buenas costumbres (Foucault, 2020, p.151).

Así entonces con las disciplinas dentro del nuevo sistema penal, se conforma una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo humano, entrando en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Y definiendo con esto, el cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, para que operen como se quiere, con las técnicas, la rapidez y la eficacia que se le determine. Fabricando de esta manera cuerpos “dóciles” y calculables (Foucault, 2020, p.160). El poder que conlleva tal adiestramiento sin duda es fascinante, tanto así, que las técnicas disciplinarias comienzan a ejercerse en la misma sociedad, esto es, en cualquier establecimiento que se componga de varios individuos. Así entonces tanto en la penitenciaria, como en la correccional, el asilo psiquiátrico, los hospitales, los establecimientos educacionales, y por supuesto, en las industrias y trabajos laborales, comienza a implementarse el mismo esquema disciplinario. Organizando cada establecimiento dependiendo de sus características propias, se fabrican complejos espacios arquitectónicos, funcionales y jerárquicos. Permitiendo de esta manera una mejor orden, observación y eficacia. Una de las técnicas más importantes que permitirá la disciplina en los establecimientos será el “ejercicio”, el cual permitirá imponer a los cuerpos determinadas tareas que a su vez serán repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas. La finalidad de esta técnica es aumentar las aptitudes, las velocidades, los rendimientos, y por lo tanto las ganancias, moralizando las conductas y afinando los comportamientos, introduciendo a los cuerpos de los individuos en

¹⁹ La palabra alemana *Zahmt* posee un doble sentido, el de “amansar” y “domesticar” o “domar”.

una maquinaria y sus fuerzas en una economía, fabricando de esta forma cada vez más individuos útiles (Foucault, 2020, p.243).

Por ejemplo, en los establecimientos educacionales el profesor estará facultado para instaurar diferentes actividades y ejercicios con el fin de que los alumnos aprendan. Las cuales finalmente serán evaluadas a través de exámenes que permitirán una perpetua caracterización del individuo y garantizando un crecimiento, una observación y una calificación conforme a su aprendizaje y comportamiento (Foucault, 2020, p.187). Por lo tanto, el examen como técnica de dominación, potencia la vigilancia al mantener a los individuos en un mecanismo constante de acondicionamiento y objetivación (Foucault, 2020, p.218). Pues con esta técnica, se posee información confidencial de cómo va funcionando la disciplina en el comportamiento del individuo. Otro gran ejemplo es en el trabajo laboral, donde ya solo por hecho de cumplir un trabajo específico, se realiza un ejercicio constante que determina dicho trabajo. Aquí y en cualquier otra organización disciplinaria, el poder jerarquizado funciona como una maquinaria, se organiza piramidalmente colocando a un “jefe” y produciendo como aparato en su totalidad poder que distribuye a los individuos continuamente (Foucault, 2020, p.207). De esta manera, el trabajador será vigilado por un jefe de turno, el cual a su vez estará vigilado por un jefe de área y así sucesivamente, el poder se distribuirá para generar una vigilancia completa en la totalidad de sus integrantes. Esta vigilancia constante, ya sea por parte de la gerencia o de la entidad jerárquicamente más elevada, jugará un rol fundamental aquí y en cualquier otro establecimiento disciplinario. El propio Foucault escribe lo siguiente: “La vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo, en la medida en que es a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje de poder disciplinario” (Foucault, 2020, p.205). De acuerdo a esto y siguiendo con el ejemplo anterior, la vigilancia como mecanismo fundamental del poder disciplinario logrará una mayor eficacia y capitalización del tiempo en las prácticas de enseñanza dentro de los establecimientos disciplinarios.

Con la vigilancia establecida como un mecanismo íntimo en las disciplinas, Foucault va a traer al debate la idea del Panóptico, que erada directamente del filósofo inglés Jeremy Bentham. El Panóptico en su idea primaria será aquel establecimiento penitenciario imaginado como una arquitectura en forma de torre que revela ante su luz todo aquello que quiere disciplinar. Alumbrando desnuda e individualiza a cada integrante de las celdas, invirtiendo el principio del calabozo, donde el individuo ya no puede protegerse y ocultarse en la oscuridad, siendo vigilado en todo momento por la trampa de la visibilidad (Foucault, 2020, 232).

Induciendo de esta forma, en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder el Panóptico funciona como un laboratorio de poder (Foucault, 2020, p.237). A través de sus mecanismos de observación penetra en el comportamiento de los individuos, almacenando conocimiento sobre la actividad y comportamiento de aquellos, para corregirlo según se desee a través de la disciplina. De esta manera el Panóptico como idea arquitectónica, es capaz de reformar la moral, revigorizar la industria, difundir determinada instrucción, y establecer y reordenar la economía (Foucault, 2020, p.239). Con esto tenemos que el Panóptico es un esquema de control bastante poderoso y aterrador, de hecho, el mismo Foucault considera el Panóptico como una jaula cruel y sabia (Foucault, 2020, p.237). Por un lado, es cruel porque somete al individuo desde lo más íntimo, desnudándolo e intrusivamente buscando en él la forma específica de cambiar su comportamiento, sin que este muchas veces sea consciente de aquello. Esto lo podemos notar hoy en día con las redes sociales y la forma que tienen de hacernos seguir una determinada tendencia, marca específica o incluso forma de ser. Y, por otro lado, es sumamente inteligente la forma que tiene de interiorizarse a través del cuerpo y los sentidos hasta llegar a nuestras más profundas necesidades y modificar nuestros comportamientos según sus intereses. Así, marcando un hito cultural la sociedad disciplinaria junto al Panóptico se diferenciará de aquella arcaica era del espectáculo, donde solía predominar la vida pública, la intensidad sensual y las fiestas. Y donde antiguamente, la sociedad recobraba su vigor formando un cuerpo único. Hoy en día desde la edad moderna hasta nuestra contemporaneidad nos vemos vigilados en profundidad, con esto podríamos decir que la tarea ya fue hecha hace mucho, y que la hemos heredado culturalmente pues el propio Foucault escribe que:

“Las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta; las divisiones tenues y analíticas que realizaron han llegado a formar, en torno de los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta” (Foucault, 2020, p.203).

Esto quiere decir que actualmente nos hallamos como individuos diligentemente fabricados de acuerdo con toda una táctica de fuerzas y de los cuerpos (Foucault, 2020, p.250). Y esto hoy en día ya no lo observamos tanto en los establecimientos como tal, o por lo menos tan superficialmente como a principios de la modernidad, sino más bien yace instaurado en el propio sistema capitalista neoliberal. El cual como si fuera el panóptico se mantiene observando y vigilando a los individuos de la sociedad, de los cuales a su vez disciplina para su utilidad.

4.2 La cruenta sistematización y el padecimiento interno del individuo contemporáneo

En la película *El club de la lucha*, dirigida por David Fincher y basada en el libro homónimo del satírico Chuck Palahniuk, podemos analizar un gran problema que refleja ya no tan solo a la sociedad moderna, sino que también a la sociedad del gran segundo milenio hasta los tiempos de hoy. La enfermedad y el agotamiento anímico del individuo es el producto de una herencia moral proveniente de la culpa y la disciplina, las cuales se mezclan con el capitalismo y la libertad económica. El individuo de esta sociedad, se observa extremadamente consumista, cuyo medio se refleja a través del exceso de autoexplotación, de querer rendir más, con la idea de emprender en una competencia que no posee un verdadero rival o enemigo, todos son iguales y todos compiten consigo mismo. En el mismo libro, el protagonista advierte las rotundas ganas de querer adquirir cosas, de querer vivir en un lugar que ya no solo tenga lo necesario sino también adornos. Este dice lo siguiente:

“Y no era yo el único esclavizado por el instinto de construirse un nido. Personas que conozco y que solían llevarse pornografía al cuarto de baño, ahora se llevan el catálogo de muebles de Ikea [...] Finalmente, te quedas atrapado en tu precioso nido y los objetos que solías poseer ahora te poseen a ti” (Palahniuk, 2013, p.17).

Pues todo esto en el fondo no sólo concluye en un nihilismo que intenta llenar un vacío existencial a través del consumo capitalista, sino que también una inhibición e interiorización violenta de todos los ánimos e instintos más salvajes, reteniendo y ocultando aquel verdadero querer ser y con esto siendo verdaderamente cruel. Pues si tenemos la culpa arraigada a nuestra existencia, entonces nada vale la pena, simplemente ya estamos condenados, y si podemos ser miles de cosas mejor no seamos nada. En el prologo del libro *Realismo capitalista* de Mark Fisher, Peio Aguirre se pregunta lo siguiente:

¿Y si los desórdenes en la memoria tan comunes en la juventud no fueran sino la consecuencia de una parálisis en el sentido de la temporalidad y la sensación de estar viviendo dentro de un presente continuo sin comienzo ni fin, día tras día? (Fisher, 2016, p.13)

Mark Fisher responde a esto en el mismo texto, aludiendo a que esta angustia contemporánea tiende a derivarse en una oscilación bipolar, en donde la esperanza por algo nuevo declina en el convencimiento de que no hay nada nuevo que pueda ocurrir nunca más (Fisher, 2016, p.24). De esta misma manera, incluso el éxito es una forma de fracaso siendo consiente de que tener

éxito significa convertirse en una nueva presa del sistema (Fisher, 2016, p.31). Así mismo, podemos relacionar este malestar anímico con lo que Nietzsche trata en la tercera parte de su *Genealogía de la moral*, en donde explica que el más sublime triunfo que el mecanismo de la culpa trajo consigo a occidente fue la introducción de la miseria en la conciencia del ser humano, aquel sentimiento nauseabundo que culpaba al hombre por ser precisamente humano, enfermándolo y produciéndole un sentimiento de vergüenza por querer ser feliz en el mundo (Nietzsche, 2017, p.182). Entonces, la idea metafísica que el cristianismo introduce para curar este malestar punitivo, en la contemporaneidad se convertirá en un sin sentido. Pues el cielo y la redención ya no será visto como algo a lo que se puede aspirar, el paraíso extraterrenal que prometía la religión será un arma de doble filo. Si ya estamos condenados como seres humanos, y yo soy el culpable de mi malestar y dolor, para qué esforzarme por alcanzar aquella supuesta felicidad eterna, de la cual ni siquiera se tiene certeza. Lo peor de esto, es que el individuo contemporáneo se queda en una especie de limbo, no cree en una redención religiosa, pero tampoco logra ser lo que realmente quiere ser en la tierra mientras vive.

Así mismo se comporta el protagonista del *Club de la lucha*, el cual ni siquiera posee un nombre real, por lo que podría ser cualquiera de nosotros que yacemos como individuos en un sistema que no se detiene. Él sufre un malestar anímico, al tratar de controlar toda su vida rigiéndose por una sociedad moralmente sistemática. Su vida no parece satisfacerle, su trabajo típico de oficina le apesta puesto que es monótono y cotidiano, pues para él todo se vuelve una copia de una copia de una copia. Aquí, el trabajo laboral juega un importante rol en el agotamiento del sujeto, esto viene desde la necesidad de la postergación indefinida, donde lo suficiente ya no es suficiente, y donde ha proliferado una nueva forma de burocracia, esta es la de los objetivos y las metas, los resultados y la satisfacción (Fisher, 2016, p.72). Con esto tenemos, por ejemplo, la capacitación constante que abarcara toda la vida laboral, o el trabajo remoto que se hizo tan popular post pandemia. Y a su vez demostrando que la vigilancia externa ya ni siquiera es tan necesaria, ya que es sustituida por una interna y propia (Fisher, 2016, p.51). A pesar de esto, el protagonista aparenta superficialmente estar completo, inmiscuyéndose como consumidor en aquel efímero placer por comprar cosas, llenando y adornando su departamento con los muebles y platos más sofisticados, con la triste idea de ver una nevera llena de condimentos, pero en el fondo sin comida de verdad (Palahniuk, 2013, p. 18). Pues en lo sustancial su vacío anímico no puede llenarse con cosas materiales. Siendo así el insomnio el detonante de aquel problema espiritual. Esto se hace notar cuando busca ayuda en las juntas de terapia o simplemente con la creación del club de la lucha a través de una salida

esquizofrénica de su alter ego como lo es Tyler Durden. Pues aquel lugar representa una liberación del sufrimiento interno, una liberación de aquella real forma de querer ser del protagonista, como también podría interpretarse la idea de que el club de la lucha ya no solo para el protagonista sino para todos sus integrantes, significa el volver a los instintos más humanos, más necesarios, más violentos y más crueles. Así, descargando todos aquellos impulsos violentos que se reprimen y que normalmente espantan a cualquiera, eso era el club de la lucha, aquel lugar en el cual “*Todas las noches me moría, y todas las noches volvía a nacer. Resucitaba*” (Palahniuk, 2013, p. 7). Como si trajera consigo de alguna forma el sentimiento regocijante por la existencia que los griegos plasmaban en su *ethos*, el club de la lucha como un ritual de las culturas más arcaicas le daba a cada integrante un fuerte golpe en su domesticación moral.

Es así que, tanto el libro como la película representa a la perfección cómo esta sociedad contemporánea ha sido extremadamente domesticada y reprimida, poniendo al individuo enfermo más enfermo aún (Nietzsche, 2017, p.208), llevándolo al colapso en un sistema de rendimiento, del cual lo que impera es la auto explotación, la transparencia, la pseudo libertad, la igualdad y la insana sobreexposición del individuo. Si lo miramos de otra forma el brote psicótico del protagonista con la salida de Tyler y sus peleas, podría bien significar la violenta lucha que hoy en día, entre el individuo contemporáneo contra sí mismo. Una lucha interna entre lo más íntimo del ser, aquello que parece estar comprimido moralmente, con la versión que el sistema quiere que seas. De esta manera, la cruenta violencia interiorizada del individuo actual se desata en un sistema que impone una igualdad y una libertad quimérica, a través de la positividad y la iniciativa personal. Siguiendo el pensamiento del filósofo surcoreano Byun-Chul Han, con la exacerbante cultura global de la modernidad tardía se abren las fronteras y se suprimen las diferencias, volcando a todo individuo a un mismo nivel ontológico y neutralizando toda negatividad. La negatividad es aquella característica que describe al otro, aquello que no es yo mismo y que pareciera ser algo necesario ya que aquel otro determina mi posición en el mundo, me enfrenta en un conflicto con lo cual me prepara para atenerme a mi entorno. Precisamente así lo experimentaban luchando uno contra uno en el club de la lucha. Por ende, lo diferente, aquel enemigo o rival, sirve como una forma de sentir mi existencia y sus características a través de la mirada del otro, por lo que esta también sirve como una resistencia inmunológica (Han, 2020, p.113). A pesar de esto, los tiempos en los que existía el otro se han ido, dejando paso a la violencia de la positividad, hacia lo igual, la violencia y la crueldad hacia el otro se positiviza en una violencia interiorizada, se hace más psíquica y así

mismo se invisibiliza (Han, 2020, p.11). El sistema se vuelve cómplice de esta forma de violencia, el capitalismo tardío transmuta al otro para violentar positivamente al individuo, esto quiere decir que ahora el que se sobreexplota es el mismo individuo. Es así, que esta positividad no implica que se acabe la violencia, sino que más bien esta se espiritualiza, se interioriza en el individuo social, debido a que, ya no existe lo distinto para poder desatarse en contra de él. Ya no hay necesidad de enemigos ni dominantes cuando se tiene una supuesta “libertad” (Han, 2020, p.21), la cual con su libre permisividad solo conducen a la depresión y la dominación absoluta.

Esta violencia positiva, no solo se caracteriza por la carencia de negatividad, sino también por la masificación, sobreabundancia, exceso, agotamiento, hiperacumulación e hiperinformación. Actualmente la gigantesca masa comunicativa e informativa actúa masivamente, sin entregar un mensaje real, embruteciendo y paralizando a los sujetos de la sociedad (Han, 2020, p.169). La información termina siendo un spam masivo, que no es ni informático ni comunicativo. El propio Mark Fisher escribe al respecto, en el apéndice de *su Realismo capitalista* que:

“La aceleración en el intercambio de la información está produciendo un efecto patológico en la mente humana individual y más aún en el espíritu colectivo. Los individuos ya no pueden procesar conscientemente la inmensa y siempre creciente masa de información que ingresa en sus computadoras, teléfonos y pantallas de tv, en los periódicos on-line y en sus cabezas. Y, sin embargo, resulta indispensable seguir, reconocer, evaluar y procesar toda esta información si deseas ser competitivo y eficiente y triunfar” (Fisher, 2016, p.133)

Así entonces, este hiper intercambio de información constante deja un vacío y una hipertrofia en el sujeto social, que ya no sabe distinguir entre algo real o falso dentro de la información, pues esta se acumula y se transmite infatigablemente. Al no existir restricciones, se genera una igualdad de libertad desmesurada, que convierte y transparenta todo, pero que a la vez se vuelve necesaria. Esta hipervisibilidad también expone excesivamente y desnuda a todos los miembros de la sociedad, convirtiéndolos en mercancía entregada al consumo inmediato (Han, 2020, p.155). Por ejemplo, solo con el hecho de buscar información por internet o al crearse una cuenta específica, nosotros como miembros de esta sociedad de la transparencia, somos exhibidos pornográficamente debido a una obligación autogenerada, nos entregamos

voluntariamente al control panóptico de las redes sociales, en donde coinciden la libertad y el control. Así entonces el sujeto que radica en esta sociedad pornográfica (Han, 2013, p.180), se vuelve una ecuación dentro de un sistema, se vuelve algo calculable, algo predecible. Este yace lejos de toda negatividad, lejos de aquellos que lo hacía impermeable y oculto, lejos de aquellas características que radicaban principalmente en la integridad de la vida e historia de cada quien, y que ahora son reveladas violentamente. La otredad de los demás desaparece ante la luz de lo idéntico, ante la transparencia todos se vuelven ecuaciones controlables de un sistema. Ahora el sujeto vive solo de aquello que los otros saben de él (Han, 2020, p.151), ya que aquellos otros son iguales a este.

Si bien, como ya vimos, el individuo como átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad, es fabricado por la mayor tecnología moral que ha existido, y esta es la “diciplina” (Foucault, 2020, p.225). Así el individuo contemporáneo ya domesticado tan solo ha heredado la automatización de las disciplinas, realizando día tras día lo mismo, comportándose como debe comportarse, y creyendo llenar aquel espacio faltante con el consumo inmediato. Las explosivas y cortas cantidades de dopamina que genera tanto el consumo de bienes materiales como también el consumo excesivo de contenido flash y basura que brota del internet, mantienen al individuo perdido en un *loop* que lo desconecta de todo pensamiento racional. No tiene preocupaciones ni deberes cuando perdido en *reels* o *tik tok* ve video tras video. Y cuando aquella sensación de felicidad momentánea ya no es suficiente se cae en la adicción y el agotamiento constante que genera tales reacciones químicas en el cerebro. Perdiendo muchas veces la percepción de la realidad se recae más aún en un abismo el cual Mark Fisher en su *Realismo Capitalista* llamará hedonia depresiva, la cual se referirá como paradoja neoliberal de la felicidad, al estado en que la depresión del individuo cansado se cruza con la necesidad imperante del placer efímero y explosivo que el sistema entrega (Fisher, 2016, p.13). Por lo tanto, tenemos con esto que aquel estado de agotamiento del individuo está profundamente relacionado tanto con las disciplinas heredadas de la cultura, como por un sistema capitalista que hoy sigue imperante. Y a sí mismo el individuo que yace agotado forma parte de la cooperación directa de aquella estructura impersonal hiperabstracta del capitalismo. Bien como lo imagina Fisher el capitalismo no es otra cosa que un gigantesco parásito abstracto que produce trabajo muerto a través de nuestra carne fresca (Fisher, 2016, p.38).

Ahora bien, volviendo al Club *de la Lucha* el protagonista a través de Tyler exterioriza todo su malestar interno, expresando la violencia y la crueldad a través del club de la lucha y también forjando posteriormente un plan cuya finalidad se centra en la violenta destrucción de una sociedad capitalista y sistemática que nos ha domesticado a su antojo. Nos ha hecho débiles y necesitados, nos ha llenado la cabeza con la idea de superarnos a nosotros mismos, de mejorar y nunca dejar de hacerlo, no en un sano sentido de auto educarse y mejorar en cuanto a conocimiento, sino en el sentido de ser funcional mientras la máquina no se detiene. Roger Waters ya lo mencionaba a la perfección con su "*Welcome to the machine*". Y si bien Waters escribió esta letra pensando en la bienvenida a aquella industria musical que produce en masa música genérica la cual se aleja de la libre creatividad y el arte. Esta letra también da la bienvenida a una sociedad similar, que bien como dice nos pregunta por nuestros sueños, pero ya sabe cuáles son, porque aquella nos dijo qué debíamos soñar, qué debíamos querer, qué debíamos comprar, en qué debíamos mejorar y qué debíamos hacer para sentirnos realizados. Pero en fondo todo aquel entramado que queríamos ser se envasa en un individuo moral que solo debe hacer lo que la máquina le manda a hacer, en una coerción sin coerción directa, pensado que somos libres cuando somos bombardeados constantemente por la máquina para que seamos como esta quiere que seamos. Por eso una vez la máquina nos da la bienvenida ya no hay vuelta atrás, no podemos despedirnos de aquella. Así la crueldad arraigada en la violencia de la positividad se torna una violencia psíquica, invisible, y sistemática, en donde se derrumban los estamentos que separan a una sociedad. Todos se convierten en miembros del sistema, siendo víctimas y victimarios a la vez, violentándose y explotándose a sí mismos hasta su colapso mental. Todo lo tratado hasta acá parece llevarnos a que mientras haya moral no se podrá renunciar a ese terrible "olor a sangre y a tortura" (Mèlich, 2014, p.88). El sistema que gobierna la sociedad se ha valido a través de la simbología de la crueldad. Por lo que, la violencia directa opera como insignia de poder (Han, 2020, p.17). Y no solo de violencia directa, sino que también indirecta, aquella crueldad más dañina, esa que se interioriza en nosotros y que nos castra sistemáticamente. Con esto tenemos que a simple vista la moral, o aquellas costumbres de una sociedad ordinaria tienen el carácter de dura restricción, y de prohibición cruel (Freud, 1992, p. 55), esto es en tanto que dicta y forma cómo debemos ser en nuestra existencia como también prohíbe lo que no debemos ser en ella.

CONCLUSIÓN

Finalmente, repasando este trabajo debemos tener claro que la moral no es simplemente un cúmulo de normas y reglas que debemos cumplir a ciegas para poder convivir en sociedad. Sino que más bien, es una forma de interpretar nuestro mundo en multiplicidad, esta nos revela un lenguaje gramatical que nos permite esquematizar y valorar lógicamente nuestras acciones en el mundo en el que vivimos. De esta manera, hemos heredado una específica estructura de experiencia humana que nos dice qué debemos hacer, por un lado, nos ordena, pero también nos impide y reprime. De aquí la importancia del estudio que se ha realizado en este trabajo. Para en el fondo redescubrir los mecanismos que han hecho posible que la moral nos posicione y nos modifique constantemente a través de la historia de la cultura humana. Desde las sociedades más arcaicas con un sentimiento ritual de regocijo por el sufrimiento la crueldad exteriorizada y la sangre; pasando por la transvaloración moral y la interiorización de la crueldad a través del sentimiento de culpa que el cristianismo trajo consigo, hasta posteriormente por las nacientes sociedades disciplinarias instauradas en la época moderna. Todos estos hitos en la cultura de la humanidad se cruzan entre sí, para acabar en una contemporaneidad moralmente domesticada en función de un sistema capitalista neoliberal. Donde el individuo yace agotado, enfermo y anímicamente desnutrido. Consumido en una llana individualidad, donde el otro, lo ajeno y lo diferente no existe. Todos están revelados y a un mismo nivel ontológico, nadie está oculto ante el panóptico del sistema, y los sujetos sólo conciben al otro desde sí mismo. Con todo esto, nuestro panorama parecería tornarse un tanto desesperanzador, sobre todo con el último capítulo que hemos revisado, pero aun así tampoco podemos dejar de hacer lo que tengamos que hacer. Nuestra vida en sociedad debe continuar, no podemos echarnos a morir por algo que simple y llanamente hemos heredado como cultura. Aun así, es importante recalcar la consideración y toma de conciencia que se debe tener de todo esto, ya sea desde una edad temprana, debería educarse más no solo sobre la moral en sí misma y su funcionamiento, sino también cómo esta se ve afectada por el sistema capitalista neoliberal. Y cómo este entramado nos acondiciona sistemáticamente, pues necesitamos estar más precavidos de toda esta manipulación. Las redes y la interconectividad junto a las tecnologías de hoy en día nos manejan sin siquiera muchas veces ser consciente de aquello. Esto debemos evitarlo a toda costa con las generas venideras, por lo que pareciera ser que la responsabilidad ahora está en nuestras manos.

Así entonces, tenemos que con este trabajo queda en evidencia que la crueldad ha sido parte esencial de la moral, y aún lo sigue siendo, nutriéndose y mutando constantemente en el sistema social actual. Ahora bien, si es evidente que esta crueldad en la moral ha mutado, quizá podemos preguntarnos si en algún momento tras futuras mutaciones ¿podrá desaparecer? Tal vez la respuesta más coherente es que mientras exista un sistema capitalista tardío como el que existe actualmente, el cual nos acondiciona y domestica constantemente, el cual nos impera a que compremos aquello que ofrece y que seamos como quiere que seamos para ser útiles en su sistema, es verdaderamente difícil que aquello suceda. Al parecer estamos acostumbrados a sufrir, a ser domesticados y reprimir nuestros instintos en sociedad. Tal vez ni siquiera sea necesario olvidarnos de aquella crueldad interna, tal vez sea algo humano demasiado humano, por lo cual no podríamos vivir sin ello. De todas formas, esto ya es tarea para una futura investigación. De la cual, al igual que esta, es un trabajo que nace desde la individualidad subjetiva, por lo que ni mucho menos podría ser una verdad absoluta. Pero quizá al igual que muchas otras metonimias, nos sirve para orientarnos en nuestro mundo, un mundo que hemos creado para poder interpretarlo, de lo cual no debemos olvidar que en el fondo no hay hechos, sólo interpretaciones (Nietzsche, 2008, p.222).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1993). *Política*. (trad.) Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Alianza Editorial.

Dostoyevski, F. (2006). *Crimen y castigo*. Editorial Cátedra.

Dumoulié, C. (1996). *Nietzsche y Artaud: Por una ética de la crueldad*. (trad.) Mastrángelo, S. Editorial Siglo Veintiuno.

Esquilo (2015). *Prometeo Encadenado*. Penguin Clásicos. Introducción y traducción de Ramón Irigoyen.

Fassin, D (2018). *Castigar*. (trad.) Oviedo, A. Editorial Adriana Hidalgo.

Fisher, M (2016). *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* (trad.) Claudio Iglesias. Caja negra Editorial.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. (trad.) Garzón, A. Siglo veintiuno editorial.

Foucault, M. (2013). *La Sociedad Punitiva*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (1992). *El ello y el yo. En obras completas XIX*. (trad.) Etcheverry, J. Amartu editores. pp. 1-67.

Ghanem, D., & Gil, I. (2013). La voluntad en Nietzsche y su actualidad. *Claridades. Revista de Filosofía*, 5(1), 109-114.

Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. (trad.) Ciria, A. Herder Editorial.

Han, B. C. (2020). *Topología de la Violencia*. (trad.) Kuffer, P. Herder Editorial.

Han, B. C. (2022). *La sociedad paliativa*. (trad.) Ciria, A. Herder Editorial.

Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona, Ariel.

Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta, Madrid.

Homero (1996). *La Ilíada*. (Trad. y prólogo) Crespo E. Editorial Gredos.

- Jara, J. (1998) *Nietzsche. Un pensador póstumo*. Anthropos Editorial.
- Mèlich, J. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder Editorial
- Maquiavelo, N. (2007). *El Príncipe*. (trad.) Granada, M. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2017). *La Genealogía de la Moral*. (trad.) Sánchez, A. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2017). *Más allá del bien y del mal*. (trad.) Sánchez, A. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2014). *Humano demasiado Humano*. En *Obras completas volumen III. Obras de Madurez I y Complementos a la Edición*. (trad.) Aspiunza, J. Editorial Tecnos. pp. 61-371.
- Nietzsche, F. (2014). *Aurora: Pensamiento acerca de los juicios morales*. En *Obras completas volumen III. Obras de Madurez I y Complementos a la Edición*. (trad.) Aspiunza, J. Editorial Tecnos. pp. 467- 694.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas volumen IV. Obras de Madurez II y complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. (Ed.) D. Sánchez Meca. (trad.) J. B. Llinares, J. L. Vermal. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. (Ed.) D. Sánchez Meca. (trad.) J. B. Llinares, J. L. Vermal. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *La ciencia jovial. La gaya scienza*. (trad.) Jara, J. Editorial UV de la universidad de Valparaíso
- Nietzsche, F. (2018). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad.) Jara, J. Editorial UV de la universidad de Valparaíso
- Ovejero, J. (2012). *La Ética de la crueldad*. Editorial Anagrama.
- Palahniuk, C. (2013). *El club de la lucha*. (trad.) González del Campo, P. Editorial de Bolsillo.
- Penas, A. (2017). *Recensión de La expulsión de lo distinto, de Byung-Chul Han. La expulsión de lo distinto [Die Austreibung des Anderen]*. Byung-Chul Han, (trad.) A. Ciria. Editorial Herder.

Vattimo, G. (1996). Introducción a Nietzsche. (trad.) Binaghi, J. Ediciones Península.