

Friedrich Nietzsche: la experiencia del extrañamiento en la crítica de los valores

Friedrich Nietzsche: the experience of estrangement in the critique of values

Ramón Bárcenas

Universidad de Guanajuato

rbarcen7@yahoo.com.mx

Resumen: Nietzsche considera, al igual que Kant, que la sumisión a tutores y prejuicios restringe el ejercicio del pensar. Sin embargo, cree necesario extender la crítica hasta los valores morales. La emancipación que promueve Kant no es realizable a menos que se someta a crítica la moral occidental. Someterla a examen es preguntar por el origen del valor de la moral. En este artículo se revisa el modo en que la emancipación tiene lugar en la crítica de los valores. Se propone que el ejercicio de la crítica permite el fortalecimiento y desarrollo del espíritu humano, pues da lugar a una ruptura con valores y principios heredados. El espíritu es apertura y transformación, y se debilita y petrifica si se le constriñe a un conjunto fijo de principios. Dicha ruptura crea las condiciones necesarias para el crecimiento y ampliación del espíritu. El proceso de emancipación conlleva una serie de transfiguraciones del espíritu que se experimenta como un extrañamiento ante los valores tradicionales. Este extrañamiento es afín al sentimiento de lo siniestro (*Umheimlich*).

Palabras claves: emancipación, crítica, valores, moral, cultura, *Umheimlich*.

Abstract: Nietzsche considers, like Kant, that submission to tutors and

prejudices restricts the exercise of thinking. However, he also believes it necessary to extend the critique to moral values. The emancipation that Kant promotes is not achievable unless Western morality is subjected to criticism. To subject it to examination is to ask about the origin of the value of morality. This article reviews the way in which emancipation takes place in the critique of values. It is proposed that the exercise of critique allows for the strengthening and development of the human spirit, as it results in a rupture with inherited values and principles. The spirit is openness and transformation, and it weakens and dies if it is constrained to a fixed set of principles. Such a rupture creates the necessary conditions for the growth of the spirit. The process of emancipation entails a series of transfigurations of the spirit that is experienced as an estrangement from traditional values. This estrangement is akin to the feeling of the sinister (*Umheimlich*).

Keywords: Emancipation, Criticism, Values, Morals, Culture, *Umheimlich*.

Recibido: 29 diciembre del 2021

Aprobado: 5 de octubre del 2022

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v1i31.667>

Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más lejano”.

NIETZSCHE¹

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche citadas en este artículo: Za – *Así habló Zaratustra*; MBM – *Más allá del bien y del mal*; GM – *La genealogía de la moral*;

Introducción

La exhortación kantiana a emanciparse de tutores y figuras de autoridad que restringen el ejercicio del pensar es asumida y radicalizada en la crítica de los valores de Friedrich Nietzsche. Kant denuncia la culpable minoría de edad en que se encuentra la gran mayoría de los seres humanos, los cuales, lejos de hacer uso de su inteligencia, se complacen en delegar en otros la pesada tarea de pensar. No es necesario reflexionar si alguien más lo puede hacer por nosotros. La minoría de edad está tan arraigada en el ser humano que es prácticamente una segunda naturaleza de la que no es fácil liberarse (Kant, 1992: 26). Nietzsche cree, al igual que Kant, que la sumisión a tutores y prejuicios impide el ejercicio del libre pensar. Sin embargo, considera necesario extender la crítica hasta aquellos valores que no han sido problematizados por los filósofos; a saber, los valores morales. La emancipación que promueve Kant no es plenamente realizable a menos que se someta a examen la moral occidental. Someterla a examen significa indagar el valor de los principios morales; es decir, interrogar por el origen del valor de la moral. Deleuze sostiene que la filosofía de los valores concebida por Nietzsche “es la verdadera realización de la crítica”; pues pone en cuestión lo que los filósofos anteriores habían dado por sentado: el valor de los valores (Deleuze, 2002: 7). En este artículo se explora el modo en que la emancipación tiene lugar en el ejercicio de la crítica de los valores. Los valores tradicionales, cultivados desde la infancia, son medios poderosos de culturización. Pero estos mismos valores pueden impedir el crecimiento del ser humano cuando se imponen como las únicas perspectivas válidas. El espíritu humano es apertura y transformación, y se petrifica y muere

GC – *La gaya ciencia*; HH – *Humano, demasiado humano I*; A – *Aurora*; CI – *Crepúsculo de los ídolos*.

cuando se le constriñe a un conjunto fijo de principios y creencias. Se propone que el ejercicio de la crítica permite el fortalecimiento y desarrollo del espíritu, pues da lugar a un distanciamiento de los valores tradicionales. Nietzsche caracteriza este acontecimiento como el “gran desprendimiento” de los deberes antiguos y venerados. Este distanciamiento crea las condiciones de apertura y ampliación necesarias para el desarrollo del espíritu humano. El proceso de emancipación conlleva una serie de transformaciones del espíritu que son experimentados por el individuo como un extrañamiento ante lo venerado y familiar, a saber, los valores heredados. Estos valores, íntimos y entrañables en principio, se tornan ajenos y extraños durante el ejercicio de la crítica. El extrañamiento que emerge en el corazón de lo familiar y entrañable constituye precisamente el sentimiento de lo siniestro (*Unheimlich*).

I. La revisión crítica de los valores

Zaratustra descubre el carácter plural, dinámico y contingente de la moral tras viajar por el mundo y visitar muchos países. Encuentra que cada pueblo ejerce un modo específico de valoración que es diferente y, a menudo, opuesto al del vecino. Lo que es bueno para uno es vergonzoso o aterrador para un segundo; y lo que es malvado en un caso es motivo de veneración para el otro. Cada pueblo tiene su propia tabla de valores: “es la tabla de sus superaciones; [...] es la voz de su voluntad de poder” (Za, I, De las mil y una metas). Lo que una población más aprecia es aquello que le ha permitido fortalecerse y crecer, a la vez que dominar y triunfar sobre sus vecinos. Esta tabla de sus triunfos y superaciones se concentra en una fórmula que tiene valor de ley. La ley de los persas exige: “Decir la verdad y ser bueno con el arco y la flecha”; la de los griegos: “Ser siempre el primero y aventajar a los otros”; la de los judíos: “Honrar al padre y a la madre y someterse a su voluntad hasta las

raíces del alma”, y la de los germanos: “Guardar fidelidad y dar por esta fidelidad el honor y la sangre, incluso por causas malvadas y peligrosas” (Za, I, De las mil y una metas). Zaratustra expone así la existencia de una pluralidad de morales en el mundo y subraya el carácter inventivo del ser humano. El hombre es el verdadero creador de los sistemas morales; es él quien ha fundado las tablas de valor. La moral no tiene un origen milagroso o metafísico como ha proclamado el cristianismo y la filosofía tradicional. No es la donación de alguna divinidad a los hombres: Yahvé entregando las tablas de la ley a Moisés. Tampoco proviene de alguna región supraterrrestre y privilegiada, como la “llanura de la Verdad” de la que habla Platón (*Fedro*, 248b). No se deriva de algún postulado de la razón, a la manera en que la filosofía kantiana presenta el imperativo categórico; ni tiene su origen en instintos o sentimientos sociales (simpatía y benevolencia) como defienden Hume y Darwin. La moral es una invención humana que emerge en ciertas condiciones históricas y sociales; es la expresión vital de modos de existencia, ya sea un pueblo, una raza o una casta. La diversidad de doctrinas morales que existe en el mundo socava la perspectiva dogmática que la concibe como un sistema único y fijo de normas regulativas a la manera del Decálogo. La concepción plural y contingente de la moral posibilita someterla a revisión crítica; permite preguntar por el origen de su valor, por el valor de la moral. ¿De dónde proviene el valor atribuido a los principios morales?

Nietzsche se concibe como el primer pensador en problematizar los valores de la cultura occidental, y de manera particular, el valor de la moral cristiana. Los filósofos anteriores a él no ponen en cuestión la validez de esta moral. No la consideran susceptible de crítica porque asumen que tiene un origen privilegiado, sea este de naturaleza teológica o metafísica. Este supuesto origen superior remite a un ámbito pleno de realidad que no está sujeto al devenir, al azar y a lo contingente, de manera que otorga a la moral un

fundamento incuestionable. Foucault subraya que la búsqueda de este origen “es tratar de encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen adecuada a sí misma” (Foucault, 2004: 17-18). El valor de la moral proviene de este recinto real, estable e idéntico a sí mismo. La posibilidad de pensar que los principios supremos pudieran surgir de una fuente opuesta, a saber, de un ámbito contingente y dinámico sería una necesidad. Lo que perturba a la razón es que el devenir “es el resultado de una mezcla que une paradójicamente elementos radicalmente heterogéneos” (Sánchez Meca, 1989: 135). ¿Cómo podrían derivarse el bien y la verdad de sus elementos contrarios, como el mal y el error? Esta forma de considerar su génesis es un sinsentido. La filosofía tradicional enseña que los valores supremos tienen un origen especial; estos solo pueden derivarse de lo que les es idéntico y propio. La convicción de que los valores sumos no pueden provenir de sus elementos contrarios es uno de los supuestos máspreciados por los filósofos. Este supuesto entraña y difunde la “*creencia en las oposiciones de los valores*” (MBM, I, §2). Nietzsche problematiza esta manera de oponer los valores y se pregunta si en realidad existen tales antítesis; si en efecto el bien es antitético al mal y la verdad contraria al error. Sugiere considerar la tesis contraria; la idea de que los valores sumos provengan, no de una región plena de realidad, sino de su parentesco y cercanía con aquellas cosas bajas y depreciadas por la filosofía tradicional, como el devenir, el cuerpo, los instintos, la apariencia, lo malvado, etc. El filósofo alemán pone en cuestión el modo convencional de apreciar los valores y, de manera específica, los principios morales: “hace falta una *crítica* de los valores morales, *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores*” (GM, Prólogo, §6). La problematización de los valores morales implica someter a examen el origen mismo de su validez. Para esto es necesario abandonar el supuesto que le confiere un origen privilegiado; es necesario separar el prejuicio moral del prejuicio teológico y me-

tafísico. Esta separación permite pensar los valores morales como derivables de sus elementos contrarios y concebirlos como una creación humana que tiene lugar en un horizonte histórico y social específico. De este modo, el examen de la moral exige investigar su nacimiento efectivo y su posterior desarrollo, recurriendo para ello al estudio de documentos y archivos. Esta es precisamente la labor del genealogista de la moral, el cual indaga los comienzos históricos, sociales y vitales de los valores, a través del examen de registros escritos. Nietzsche formula esta tarea en los siguientes términos:

¡Pues es obvio qué color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que el azul: a saber, *el gris*, quiero decir lo documentado, lo realmente comprobable, lo efectivamente habido, en una palabra, toda la escritura jeroglífica, extensa y difícil de descifrar, del pasado de la moral humana! (GM, Prólogo, §7).

La moral, en cuanto creación humana, es el resultado de un modo de valoración, es decir, es la expresión de una cierta forma de existencia. Los valores, pensamientos y creencias que un organismo puede tener se corresponden con su modo de vida. A una forma de vida empobrecida y débil le son inherentes pensamientos y sentimientos bajos, mientras que una existencia rica y próspera le son propios pensamientos y sentimientos altos. La constitución orgánica y anímica condiciona el tipo de principios y creencias que se pueden incorporar. Diego Sánchez Meca subraya que, del análisis genealógico de la moral, “Nietzsche deriva la conclusión de que sólo el débil siente la irresistible necesidad de unos principios morales que exigen obediencia ciega e incuestionada, en la medida en que la autoridad de estas normas le exime enteramente de tomar decisiones por sí mismo” (2004: 114). La moral occidental, con su pretensión de universalidad, regula y nivela las acciones y pensamientos de los individuos, liberándolos de la molesta tarea

de actuar y pensar por sí mismos. Pero solo los débiles precisan de un sistema moral regulativo como este; pues los organismos fuertes asumen el riesgo de autodeterminarse y tomar decisiones que se salen de las normas establecidas. Por otro lado, la interconexión entre pensamiento y constitución vital se expone en el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*. El pensar no es una actividad puramente espiritual, desvinculada de toda intrusión corporal, como piensa Platón. No es el movimiento del alma por estar a solas consigo misma (*Fedón*, 65d). Al contrario, esta actividad se nutre de la sangre, el corazón, el placer, la pasión y el dolor que un organismo es capaz de aportarle. El pensamiento que un individuo puede dar a luz depende de su constitución vital, del tipo de existencia, empobrecida o próspera, que tenga. Este planteamiento permite formular algunas interrogantes en torno a la génesis de los sistemas filosóficos. Aquí cabe preguntarse si la reflexión filosófica ha sido promovida por la plenitud y la fuerza o, al contrario, por el cansancio y la decadencia. Lo que se desea averiguar es si se filosofa por un excedente de energías, de manera que el pensar es la manifestación de una vida victoriosa; o si es promovida por los defectos y la pobreza, y entonces se busca en la reflexión consuelo y reposo. En un caso se filosofa como una forma de agradecimiento; en el otro se realiza por indigencia y necesidad de alivio. Las doctrinas filosóficas, al igual que los valores morales, son expresión de determinadas formas de vida, o más aún, son síntomas del estado anímico de ciertos organismos. Una filosofía crítica sería, por ende, una sintomatología que estudia los valores y pensamientos como síntomas del estado de salud de un cuerpo. Por este motivo, Nietzsche se pregunta “si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, *un malentendido del cuerpo*” (GC, Prólogo, §2). Esta sospecha le permite pensar que quizá la filosofía no trate tanto de la búsqueda de la verdad, como

tradicionalmente se ha creído, sino de otra cosa: de la salud, la vida, el crecimiento y el poder.

El estudio genealógico de la moral exhibe las condiciones en que esta surge a la vez que la distancia inherente a tal surgimiento. Deleuze subraya que *lo bajo y lo alto*, (*lo vil y lo noble*), no son valores en cuanto tal, no son principios como bueno y malo, sino “representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores” (2002: 8). *Lo bajo y lo alto* constituyen la clave para identificar la fuente del valor de los principios morales. Una persona que tiene pensamientos y sentimientos bajos, como el resentimiento o la culpa, los tiene porque su modo de sentir y pensar es ruin. Hay valores y creencias que solo se pueden tener y sentir a condición de vivir y sentir “bajamente”. *La genealogía de la moral* nos recuerda que en la antigüedad los señores dominantes se sentían y se sabían diferentes a los esclavos. Los señores se valoraban a sí mismos como algo superior, algo de primer rango. Por este motivo se referían a sí mismos como los “nobles”, los “buenos”, en contraposición a los siervos que son los “malos”, los “bajos”. Es importante recordar que bueno y malo no tienen aquí una acepción moral, sino que son nociones que caracterizan modos específicos de existencia. El concepto malo describe un tipo de existencia pobre e impotente, como la de los esclavos o los siervos. Malo alude a algo malogrado en el mismo sentido que aún hoy en día decimos que algo es malo porque es de ínfima calidad. El término bueno, por otro lado, se emplea para caracterizar una vida fuerte y triunfante, como la de los señores dominantes. Desde esta perspectiva tiene sentido calificar de bueno el modo de vida señorial, como también de malo el tipo de existencia del siervo. A partir de este *pathos* de la distancia, de sentirse y saberse diferente a los hombres “malos”, es que la casta señorial se valora a sí misma y crea su propia tabla de valores: la antítesis de los términos bueno y malo. Bueno es el estilo de vida de los señores dominantes, sus inclinaciones,

preferencias y acciones. Malo es todo lo que describe la existencia desdichada de los subyugados. Los señores se reconocen primero a sí mismos como parte de una forma de vida afortunada, y solo de manera secundaria caracterizan a la de los siervos. En cambio, la valoración de los esclavos, regida por el resentimiento y el deseo de venganza, tipifican primero al opresor como el “malvado” y solo después se caracterizan a sí mismos como los “buenos” y los “manosos”. La creación de su tabla de valores es de naturaleza reactiva, mientras que la de los señores es activa. El derecho de crear y de imponer nombres es de tal importancia para Nietzsche que sugiere concebir “el origen del lenguaje en cuanto expresión de poder de los que dominan” (GM, I, §2). El análisis genealógico no solo revela el carácter humano de la creación de valores, sino también el aspecto propositivo de tal producción.

II. El distanciamiento de los valores tradicionales

La crítica de los valores conlleva un distanciamiento con los principios preservados y transmitidos por la tradición. Nietzsche apuesta por la distancia y la crítica antes que por la defensa de la tradición y la pertenencia, como la hermenéutica gadameriana. Para Gadamer la tradición también puede ser “una fuente de verdad”, de manera que el asentimiento en la autoridad de lo preservado y transmitido por la tradición es un “acto de la razón” (2001: 346 y 349). Nietzsche se opone a esta perspectiva y ofrece una exposición del modo en que el distanciamiento con los valores tradicionales tiene lugar. En el prólogo a la segunda edición de *Humano, demasiado humano* describe la manera en que ciertos jóvenes de “especie elevada y selecta” experimentan un “gran desprendimiento” de los deberes antiguos y queridos (HH, Prólogo, §3). El gran desprendimiento es un evento decisivo que posibilita el advenimiento de los “espíritus libres”. Se habla del advenimiento de los “espíritus libres” porque

todavía no existen. Son figuras del porvenir que permiten evaluar y trastocar el pensamiento y la valoración actuales, de la misma forma que lo hace el *Übermensch* anunciado por Zaratustra. Estas figuras muestran por contraste que el hombre contemporáneo no es la meta última de la naturaleza o del devenir histórico. El reconocimiento de que no es la meta final, no conlleva una depreciación de él. El ser humano es un animal valiente e ingenioso que, en determinadas ocasiones, se gana incluso la admiración y el amor del dios Dioniso: “el hombre me parece un animal agradable, valiente, inventivo que no tiene igual en la tierra [...] Yo soy bueno con él: a menudo pienso en cómo hacerlo avanzar más y volverlo más fuerte, más malvado y más profundo de lo que es” (MBM, IX, §295). El hombre es *el animal aún no fijado*, aquél que no tiene una naturaleza definida, de manera que está abierto al cambio, a la transformación, al crecimiento (MBM, III, §62). Así su dignidad reside en su capacidad de transformación; en poder ser un tránsito más que una meta; en ser un puente hacia algo más elevado; en poder preparar el terreno para el advenimiento de un tipo de hombre mejor. Un tipo de hombre que no esté dominado por el instinto de la venganza; que no esté sometido por el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético; alguien que esté más allá del bien y del mal. Deleuze se pregunta, ¿cómo sería un individuo que ya no estuviera oprimido por el instinto de la venganza, que ya no culpára y despreciara la vida? (Cfr. 2002: 54). Una persona así seguramente ya no sería un hombre, sería un transfigurado como el pastor que arranca la cabeza a la serpiente que le ahoga; sería un espíritu libre o alguien próximo al *Übermensch*. Nietzsche confiesa que se inventó los espíritus libres para disfrutar de su compañía en esos momentos difíciles de soledad, exilio y enfermedad. No existen aún, pero pueden aparecer y justo porque son figuras del porvenir, hay mucho que se puede hacer para promover su llegada. El propio filósofo alemán lo hace cuando describe por adelantado

las vías por las cuáles han de surgir: “bajo qué destinos los *veo* nacer y por qué caminos venir” (HH, Prólogo, §2). El gran desprendimiento de los valores establecidos es uno de esos senderos que posibilitan su advenimiento, de la misma forma que “la hora del gran desprecio” promueve el arribo del *Übermensch*.

Los valores tradicionales son la cadena que más fuertemente ata a aquellos jóvenes de “especie elevada y selecta”. La veneración que sienten por los deberes antiguos es lo que más los esclaviza: “ese respeto propio de la juventud, ese recato y delicadeza ante todo lo venerado y digno desde antiguo, esa gratitud al suelo en que crecieron, a la mano que los guio, al santuario en que aprendieron a adorar; — sus propios momentos más elevados serán los que los aten con más firmeza” (HH, Prólogo, §3). La devoción y agradecimiento que profesan a los deberes tradicionales no debe extrañar si se toma en cuenta que son cultivados desde la niñez y en el seno familiar. Los valores son medios eficaces de culturización, de modo que gracias a ellos se participa de un alto grado de espiritualización. Sin embargo, también pueden esclavizar a los espíritus jóvenes cuando se imponen como las únicas perspectivas válidas. Cuando una persona piensa que sus creencias y principios son los únicos correctos, está procediendo de forma dogmática. El problema con una postura así es que conlleva una mentalidad cerrada; es una perspectiva que cancela la posibilidad de considerar otras formas plausibles de valoración. Aferrarse a un solo modo de apreciación impide el fortalecimiento y desarrollo del espíritu humano. Karl Kerényi sostiene que: “El espíritu es apertura y ampliación: una experiencia primigenia del ser humano” (2011: 20). Y cuando el espíritu no ya no cuenta con las condiciones necesarias para su crecimiento, entonces se asfixia y muere al igual que una serpiente

incapaz de mudar de piel (Cfr. A, V, §573).² El espíritu se petrifica y deja de ser espíritu cuando se impide su desarrollo, cuando se le ciñe a creencias y principios fijos. Aquí se revela la importancia del “gran desprendimiento”: su acontecimiento posibilita que el espíritu se fortalezca, se transforme y se desarrolle. El primer discurso de *Zaratustra* trata precisamente de las tres las transformaciones del espíritu que revelan su cualidad plástica y renovadora.

Las transformaciones del espíritu están representadas en las figuras del camello, el león y el niño. El camello simboliza la devoción que se profesa a los deberes tradicionales. Es un animal de carga, cuyo orgullo es poder soportar grandes pesos. “¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, así se arrodilla, como el camello, deseando que lo carguen bien” (Za, I, De las tres transformaciones). Entre estos pesos se encuentran los siguientes valores cristianos: la humildad, la pobreza de espíritu, el autosacrificio, el ascetismo y el amor a los enemigos. El espíritu de carga se regocija de llevar a costas estos enormes fardos, pues mediante ellos pone a prueba su fortaleza. Pero en ocasiones sucede que a este espíritu sometido le adviene el deseo de desprenderse de su carga, de romper sus cadenas. Y así como el camello en la soledad de su desierto quiere conquistar su libertad y para ello se transforma en león, así también los espíritus subyugados son presa de una poderosa voluntad de emancipación. El camello necesita transformarse en león porque este es un animal valiente y feroz, capaz de desafiar y hacer frente a todo aquello que le impide llegar a ser su propio señor. Lo que se interpone entre el león y su libertad son las ataduras del deber: el “Tú debes” simbolizado en la figura de un gran dragón.

² El aforismo referido dice lo siguiente: “La serpiente que no logra cambiar de piel perece. Lo mismo le pasa al espíritu al que se le impide cambiar de opiniones, deja de ser espíritu”. Lou Salomé utiliza este aforismo como lema del segundo apartado titulado “Transformaciones” de su libro *Friedrich Nietzsche en sus obras*.

Los deberes antiguos crean poderosos vínculos de servidumbre difíciles de romper. El gran dragón representa ese gran obstáculo; un portentoso animal cubierto de escamas doradas en las cuales brilla el “Tú debes”. Esta bestia se ufana de ser el portador de todos los valores milenarios, de forma que rechaza toda necesidad de crear nuevas tablas de valores. Pero el león es un animal de rapiña, presto para la lucha y el ataque; y al “Tú debes” del prodigioso dragón, el espíritu fiero le contrapone el “yo quiero”. Y si bien es cierto que el león no puede crear nuevos valores, debido a su naturaleza fiera y combativa, lo que sí puede hacer es luchar para ganarse la libertad de un nuevo crear, de un volver a comenzar. “Un nuevo comienzo equivale a una posibilidad de transformación, un acto de libertad” (Safranski, 2006: 11). El espíritu de carga deviene en espíritu feroz para poder atacar su devoción y entrega a los deberes tradicionales; requiere de la crueldad de un animal de presa para embestir sin piedad lo hasta entonces amado y respetado. Este asalto a la veneración de los deberes conlleva un distanciamiento, o mejor aún, un extrañamiento con lo que hasta entonces había sido íntimo y familiar.

Los jóvenes sometidos a los valores tradicionales padecen la misma necesidad de emancipación que el espíritu de carga, el camello. El deseo de libertad, la poderosa voluntad de autodeterminarse, les adviene de golpe y es para ellos una experiencia portentosa y desconcertante. “El gran desprendimiento llega de súbito para aquellos que están tan atados, como un terremoto: el alma joven se ve de repente sacudida, desprendida, arrancada, —ella misma no entiende lo que le sucede” (HH, Prólogo, §3). No es fácil determinar de dónde procede este poderoso ímpetu, este golpe de fuerza que les empuja a desvincularse de los deberes antiguos. Es verdad que en ocasiones esta exigencia se relaciona con algún tipo de crisis o de reacción a la tradición, como por ejemplo un repudio a las figuras de autoridad o un desacato juvenil a las costumbres. Pero

también hay casos en que se busca la emancipación por un impulso más propositivo. Esto sucede cuando el deseo de libertad responde a la presencia de nuevas ideas y de intuiciones creativas. Deleuze nos recuerda que esto es lo que sucede con el propio Nietzsche, cuyo distanciamiento con sus maestros no es el resultado del resentimiento sino de la presencia de una Idea nueva (2012: 10-11). El autor de *Zaratustra* reprocha a Wagner el haberse puesto al servicio del cristianismo y del nacionalismo alemán, y arremete contra Schopenhauer porque, a pesar de su ateísmo profesado, es un defensor de principios y sentimientos cristianos, como la compasión, el autosacrificio y el ascetismo. La crítica a sus maestros tiene lugar a raíz de la Idea que está germinando en él: la de someter a examen el valor de los principios fundamentales de la cultura occidental. La presencia latente de esta Idea, de este proyecto intempestivo, es el motor de su crítica. Por este motivo Deleuze sostiene que: “Sus problemas no son de abandono” (2012: 10).

III. El extrañamiento ante los valores heredados

La experiencia del gran desprendimiento que se apodera de los jóvenes espíritus les impulsa a ver con recelo lo antes reverenciado. Los valores tradicionales, hasta entonces entrañables, se tornan inquietantes. El gran desprendimiento conlleva un extrañamiento que emerge en el seno mismo de lo familiar: lo propio y cercano se revela ajeno. Un poderoso ímpetu de autoexilio, de huir a cualquier lado, se apodera de quien padece este sentimiento. La vivencia del gran desprendimiento trastoca el sentido de identidad. Ya no es posible reconocerse en los valores heredados; en esos principios configuradores de la subjetividad. El recelo ante los principios sumos suscita un sentimiento de desconcierto, de extrañeza. No nos reconocemos a nosotros mismos; nos sentimos ajenos, lejanos, de forma que nos asalta la pregunta: “¿quiénes *somos* realmente?”

(GM, Prólogo, §1). Este sentimiento de extrañeza ante uno mismo, ante lo propio e íntimo, se presenta con el deseo de libertad, con la voluntad de emancipación que acontece en el espíritu de carga. Este extrañamiento constituye la experiencia de lo siniestro (*Unheimlich*). Lo ominoso tiene lugar cuando surge una inquietud, un sentimiento como de espanto ante lo conocido y amado. ¿En qué circunstancias las cosas familiares e íntimas se tornan extrañas y ajenas? Freud aborda esta cuestión y caracteriza lo siniestro como “aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás” (2007: xi). El vocablo alemán *Heimlich* remite a lo íntimo, lo hogareño, lo familiar; de forma que su antónimo *Unheimlich*, refiere a lo extraño, lo inhóspito, lo desacomumbrado. Esto podría llevar a pensar que lo ominoso es sinónimo de lo desconocido y lo insólito. Sin embargo, la ecuación “siniestro = insólito” no se sostiene, pues lo ominoso no siempre acontece cuando algo inédito se presenta. Se precisa de algo más que solo lo novedoso para que una cosa resulte inquietante.

Freud descubre que el vocablo *Heimlich* conlleva en sí mismo una serie de significados que lo aproximan a su opuesto *Unheimlich*, específicamente el sentido de lo confidencial, lo oculto y misterioso. *Heimlich* remite a lo íntimo y familiar, de modo que, por extensión, también refiere a lo oculto y secreto; alude a aquello que extraños no pueden percibir, aquello vedado al extranjero. “Se habla de reuniones *heimlich* (clandestinas), de conducirse *heimlich* (misteriosamente); de amores y pecados *heimlich* (secretos), de lugares *heimliche* (que el recato obliga a ocultar)” (Trías, 2006: 45). Esta segunda acepción de *Heimlich* no se opone del todo a *Unheimlich*, pues ambos términos remiten a lo encubierto y misterioso. Lo siniestro acontece sobre esta relación particular entre lo conocido y lo oculto, entre lo familiar y lo secreto. El punto es que lo vedado, al referir a algo celosamente guardado, conlleva una prohibición: lo oculto no debe salir a luz porque es algo perturbador.

Perturbadores y terribles son esos secretos bien guardados por las familias: la historia deshonrosa de los antepasados (delincuencia y prostitución), prácticas ilegítimas en el seno hogareño (artes ocultas, incesto) y medios subrepticios de manipulación y control. La posibilidad de que lo íntimo y familiar comporten en sí mismos el sentido de lo oculto y misterioso propicia el acontecimiento de lo ominoso. En este punto es conveniente recordar la definición de lo siniestro que Freud atribuye a Schelling: “*Unheimlich* sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado” (2007: XVIII). Lo siniestro acontece cuando en el núcleo de lo familiar y lo conocido se revela lo extraño, lo perturbador, aquello que no debería salir a la luz. Lo oculto que se manifiesta y que no debería mostrarse es precisamente eso de espantoso que yace en el corazón de lo familiar y lo entrañable; eso que trastoca lo íntimo en ajeno y torna inquietante lo conocido. ¿Qué es lo que busca mantenerse encubierto en los venerables valores antiguos? ¿Qué tipo de fuerzas o potencias misteriosas se enmascaran en los deberes tradicionales?

La crítica de los valores conlleva una vivencia ominosa no solo por el extrañamiento ante los valores sumos, sino también por el ejercicio de remover máscaras encubridoras. La remoción de encubrimientos busca exhibir lo que se oculta en los principios tradicionales. “Con una risa malvada vuelca lo que encuentra oculto protegido por algún pudor: prueba a ver el aspecto de estas cosas *cuando se las invierte*” (HH, Prólogo, §3). Lo que se encubre, lo que se enmascara, es el carácter nihilista de los valores antiguos, de los principios fundamentales de la cultura occidental.³ Diego Sánchez Meca sostiene que la moral del nihilismo “se caracteriza

³ Miguel Morey expone lo que se esconde en la moral en los siguientes términos: “evaluando la moral de los hombres por los valores que éstos han inventando, el resultado nos muestra toda la debilidad, la medrosidad, y el filisteísmo acomodaticio que en realidad se esconde en ella” (2018: 303).

por constituir un sistema de normas en las que se expresa, como necesidad vital, precisamente la negación de la vida” (1989: 249). Nihilistas son aquellos valores que frenan el crecimiento y el fortalecimiento humano en lugar de fomentarlo; aquellos principios morales que promueven los valores no-egoístas: “los instintos de compasión, de negación-de-sí-mismo, de sacrificio-de-sí-mismo” (GM, Prólogo, §5). Nihilistas son las religiones y las doctrinas filosóficas calumniadoras de esta tierra y fabuladoras de trasmundos; las creencias que propagan el sufrimiento en la tierra y el instinto de venganza: resentimiento, mala conciencia y ascetismo. Nietzsche exhibe y denuncia el carácter nihilista de los valores morales porque ve en ellos la mayor amenaza para la vida. “Justo ahí vi el *gran* peligro de la humanidad, la tentación, la seducción más sublimes —pero ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?— justo ahí vi el comienzo del fin, [...] la voluntad que se vuelve *contra* la vida” (GM, Prólogo, §5). Lo que la moral cristiana establece como “bueno”, a saber, la compasión, el ascetismo, el autosacrificio y la sumisión, se revela en el fondo como un atentado contra los instintos vitales y la sensualidad, como un ataque contra la vida misma. Una moral o una doctrina que atenta contra los instintos vitales es la expresión de un modo de vida decadente. De aquí la necesidad de llevar a cabo una transvaloración de los valores; de forjar nuevas tablas de valores reivindicadoras de las potencias vitales: de los instintos, las pasiones, la sensualidad y los afectos. Diego Sánchez Meca lo formula de la siguiente manera: “La rehabilitación del mundo sensible frente a los ideales de la moral nihilista y los trasmundos ficticios de la metafísica implica dar ahora prioridad a las pasiones y a los instintos sobre la razón y la conciencia” (2004: 113).

La remoción de máscaras encubridoras es también la tarea del filosofar con el martillo. Atender con oído fino las respuestas de los ídolos de la cultura al ser interpelados por el martillo; escuchar sus resonancias huecas al ser martilleados. Esta operación es un tipo

de percusión y auscultación similar al que ejercen los médicos del siglo XIX para diagnosticar la tuberculosis en sus pacientes. Es una técnica que permite sacar a la luz aquello que se oculta; un arte de interrogar y hacer sonar todo aquello que “querría permanecer en silencio...” (CI, Prólogo). Filosofar con el martillo es una práctica sofisticada, consistente en interpretar los sonidos de los ídolos de una cultura como síntomas de su estado vital. Pero la crítica de los valores no se agota en este ejercicio de remoción de máscaras encubridoras. Deleuze nos recuerda que en Nietzsche la crítica es ante todo una acción y no una reacción; se realiza motivada por la voluntad de crear y no por el resentimiento o el deseo de venganza. No hay que olvidar que sus libros han sido tachados de “escuela de la sospecha”, incluso del desprecio, pero también del coraje y temeridad (HH, Prólogo, §1). En este sentido, sus escritos no solo inducen a sospechar de los valores heredados, sino también incitan a llevar a cabo un ejercicio temerario, creativo: ensayar una transvaloración de los valores. “¿No se pueden invertir todos los *valores*? ¿y acaso el bien sea el mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo?” (HH, Prólogo, §1). Precisamente esto es lo que busca la tercera transformación del espíritu referida en el primer discurso de Zaratustra. El espíritu feroz, el león, precisa transformarse en niño. El niño representa el espíritu liberado, capaz de volver a comenzar, capaz de realizar el juego del crear. La creación de nuevos valores precisa de un espíritu ligero, lúdico y afirmativo, de un espíritu capaz de “un santo decir sí”. Y esto solo lo puede llevar a cabo la inocencia y el olvido propios del niño.

Bibliografía

- Andreas-Salomé, Lou, 2005, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Editorial Minúscula, Barcelona.
- Aramayo, Roberto R., 2001, “Kant y la ilustración”, *Isegoría*, núm. 25, pp. 293-309.
- Deleuze, Gilles, 2002, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- _____, 2010, *Nietzsche*, Arena Libro, Madrid.
- Foucault, Michel, 2004, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia.
- Freud, Sigmund, 2007, “Prólogo. Lo siniestro”, en Hoffman, E.T. W., *El hombre de la arena*, Factoria Ediciones, México.
- Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Kant, Emmanuel, 1992, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kerényi, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Editorial Herder, Barcelona.
- Morey, Miguel, 2018, *Vidas de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, 2014, *Humano demasiado humano*, en *Obras completas Volumen III*, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid.
- _____, 2014, *Aurora*, en *Obras completas Volumen III*, Tecnos, Madrid.
- _____, 2014, *La gaya ciencia*, en *Obras completas Volumen III*, Tecnos, Madrid.

_____, 2016, *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas Volumen IV*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid.

_____, 2016, *Más allá del bien y del mal*, en *Obras completas Volumen IV*, Tecnos, Madrid.

_____, 2016, *La genealogía de la moral*, en *Obras completas Volumen IV*, Tecnos, Madrid.

_____, 2016, *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas Volumen IV*, Tecnos, Madrid.

Platón, 2015, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Editorial Gredos, Madrid.

Sánchez Meca, Diego, 1984, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona.

_____, 2004, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Editorial Síntesis, Madrid.

_____, 2018, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid.

Safranski, Rüdiger, 2006, *Heidegger y el comenzar*, Ediciones Pensamiento, Madrid.

Trías, Eugenio, 2006, *Lo bello y lo siniestro*, Debolsillo, Barcelona.