

# La “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] de los valores: Nietzsche frente a la moral

The “ambiguity” [*Zweideutigkeit*] of values: Nietzsche versus the morality  
A “ambigüidade” [*Zweideutigkeit*] dos valores: Nietzsche contra a moralidade

Jorge Díaz Gallardo  \*

Universidad Autónoma de Puebla, México

---

## Resumen

La crítica nietzscheana a la moral ha sido vista únicamente desde una luz destructiva, antes que como un profundo análisis de la estructura de los valores. Para Nietzsche, la fundamentación de la moral fracasa no sólo por las debilidades de la “filosofía metafísica” [*metaphysische Philosophie*], sino principalmente por la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] interna a la estructura de cada valor, manifestada en su relación con otros valores. Proponemos a la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] como clave de acceso a dicha crítica, desplegada en tres niveles que actúan como una herramienta clasificatoria para diseccionarla detalladamente: 1) nivel histórico-cultural, captado a través de una “filosofía histórica” [*historische Philosophie*] que manifiesta las capas de sentido de los fenómenos y los conceptos; 2) nivel funcional-estructural, manifestado en la crítica a la “conciencia” [*Bewusstsein*] como fuente generadora de nuestra vida mental, como medio de acceso a los valores; y, 3) nivel del entrecruzamiento de los valores, nivel interno, como un fenómeno de indeterminación que impide juzgar a cualquier agente como el responsable de sus actos debido tanto a la falta de marcos fijos y diferenciados de valoración, como a la falta de un concepto estable de identidad. Ambos problemas ponen en tela de juicio la idea de libertad.

**Palabras clave:** “Ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] – “Filosofía Histórica” [*historische Philosophie*] – “Conciencia” [*Bewusstsein*] – Moral

## Abstract

Nietzsche's critique of morality has been seen only in a destructive light, rather than as a profound analysis of the structure of values. For Nietzsche the foundation of morality fails not only because of the weaknesses of “metaphysical philosophy” [*metaphysische Philosophie*], but above all because of the “ambiguity” [*Zweideutigkeit*] internal to the structure of each value expressed in its relation to other values. We propose “ambiguity” [*Zweideutigkeit*] as the key to access this critique, deployed on three levels that act as a classificatory tool to dissect it in detail: 1) historical-cultural, level, grasped through a “historical philosophy” [*historische Philosophie*] that manifests the layers of meaning of phenomena and concepts; 2) functional-structural level, manifested in the critique of “consciousness” [*Bewusstsein*] as the generative source of our mental life, as a means of access to values; and, 3) level of the intertwining of values, internal level, as a phenomenon of indeterminacy that prevents us from judging any agent as the one responsible for his acts due both to the lack of fixed and differentiated frameworks of valuation and to the lack of a stable concept of identity. Both problems call into question the idea of freedom.

**Keywords:** “Ambiguity” [*Zweideutigkeit*] – “Historical Philosophy” [*historische Philosophie*] – “Consciousness” [*Bewusstsein*] – Morality

## Resumo

A crítica de Nietzsche à moralidade tem sido vista apenas sob uma luz destrutiva, e não como uma análise profunda da estrutura de valores. Para Nietzsche, o fundamento da moralidade falha não só devido às fraquezas da “filosofia metafísica” [*metaphysische Philosophie*], mas principalmente devido à “ambigüidade” [*Zweideutigkeit*] interna à estrutura de cada valor, manifestada na sua relação com outros valores. Propomos a “ambigüidade” [*Zweideutigkeit*] como chave de acesso a esta crítica, colocada em três níveis que atuam como instrumento classificatório para a dissecar em detalhe: 1) nível histórico-cultural, apreendido através de uma “filosofia histórica” [*historische Philosophie*] que manifesta as camadas de significado dos fenômenos e conceitos; 2) nível funcional-estrutural, manifestado na crítica da “consciência” [*Bewusstsein*] como fonte generativa da nossa vida mental, como meio de acesso aos valores; e, 3) o nível do entrelaçamento de valores, o nível interno, como um fenômeno de indeterminação que impede qualquer agente de ser julgado como responsável pelos seus actos, devido tanto à falta de quadros fixos e diferenciados de avaliação como à falta de um conceito estável de identidade. Ambos os problemas põem em causa a ideia de liberdade.

**Palavras chave:** “Ambigüidade” [*Zweideutigkeit*] – “Filosofia Histórica” [*historische Philosophie*] – “Consciência” [*Bewusstsein*] – Moralidade

DOI: 10.5281/zenodo.7559300

---

\*Contacto: jorgediazgallardo3@gmail.com Jorge Díaz Gallardo es doctorando en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Profesor por asignatura en el Colegio de Filosofía de la misma facultad. Miembro de la Friedrich Nietzsche Society (FNS) y de la Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos (RIEN).

## 1. INTRODUCCIÓN

La imagen de un Nietzsche en contra de toda moral, cercano a un anarquismo en los valores, a su relativización, no es de ninguna manera fortuita. Una y otra vez el filósofo del *Zarathustra* insiste en considerarse a sí mismo como uno de los más grandes immoralistas, un individuo subterráneo que socava la moral (2014 483). Pero, a pesar de lo que algunos de sus detractores conciben como un placer morboso, el immoralismo nietzscheano proviene de una profunda claridad sobre las contradicciones y presupuestos que habitan en toda moral, en específico, en la moral occidental. Aquéllas se extienden desde el ámbito metafísico hasta el plano de la acción humana, poniendo en entredicho la idea misma de libertad mediante lo que en las siguientes páginas llamaremos *ambigüedad moral*, problema que emerge de la crítica de Nietzsche a la moral.

Por consiguiente, a continuación abordaremos en primera instancia la noción de “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*]; en un segundo momento mencionaremos algunos aspectos generales sobre la forma en que se estructura la crítica de Nietzsche a la moral; y, finalmente, mostraremos cómo la idea de libertad se encuentra en el centro de esta problemática y cómo justamente la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] moral surge como un obstáculo para cualquier noción de libertad extraída de la filosofía nietzscheana.

## 2. LA “AMBIGÜEDAD” [*Zweideutigkeit*] EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

La filosofía nietzscheana posee el rasgo distintivo de oscilar entre diferentes y contrarias perspectivas que en cierto modo justifican que ésta se sirva de la escalera de la razón para luego tirarla (Habermas 112), ya que el filósofo que busca acabar con las oposiciones, termina por desplegar todo su pensamiento en oposiciones: apolíneo/dionisiaco, ciencia/arte, fuerte/débil, libre/esclavo, por mencionar sólo algunas. No obstante, antes de acusar a Nietzsche de contradictorio, habremos de entender que su propósito no es resolver problemas, sino colocar un nuevo error donde antes había otro (2011 30). Es decir, se trata de observar a los problemas desde múltiples, simultáneas y, por supuesto, contradictorias ópticas, tales como las del arte, la ciencia o la vida (cfr. Nietzsche 2012 35; Strong 2014 28).

Nietzsche abraza la *Redlichkeit* [“honestidad”, “probidad”] como la virtud guía y fundamental de su filosofía para comprometerse auténticamente con el modo en que aparecen los fenómenos, oponiéndose así a una “filosofía metafísica” [*metaphysische Philosophie*]. Esta se caracteriza por una visión dogmática y absolutizadora que intenta encorsetar el mundo y la existencia dentro de sus propios marcos, una voluntad de sistema que, ante la imposibilidad de aprehender ciertos ámbitos de la realidad, opta por corregirlos (2012 154). Por ello, afirma Nietzsche: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad [*Rechtschaffenheit*]” (2013 46).

Por tanto, la cuestión –dirá Nietzsche– consiste en “abrir *distancias*, pero *no crear oposiciones*” (2006 319), es decir, no imposición de perspectivas, tal como en la voluntad de sistema, sino generar distancias que permitan una visión abarcadora de los fenómenos, un pensamiento que se resista a afirmar verdades últimas, que quede liberado del peso de ofrecer las últimas palabras. El símil se repite constantemente en su obra, es el del mar nunca antes abierto como ahora y el de la barca que se aventura a la inmensidad de lo desconocido; es también el pleno reconocimiento de la vida como un ensayo, no en un sentido preparatorio, sino como posibilidad, pura potencia, una vida que se reconoce como un experimento y de la que habrá de emerger justamente una filosofía experimental (de Santiago 33-35): “Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo!” (Nietzsche 2014 658).

Pavel Kouba describe el proceder del pensamiento nietzscheano desde su captación múltiple de los fenómenos, una que escarba en el doble sentido bajo el que aparecen, en ese modo precisamente contradictorio u opuesto. Por esto, el filósofo checo hace de la “ambigüedad” [*Zwei-*

*deutigkeit*] el sello de la filosofía nietzscheana.<sup>1</sup> Este se percibe claramente en el caso de la moral, la cual, siguiendo el immoralismo anteriormente mencionado, es descrita como una institución que exige acriticamente obediencia, pues ella: “no es otra cosa (esto es, *nada más*) que obediencia a las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera *tradicional* de valorar y de actuar. [. . .]. ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*” (Nietzsche 2014 493). Y esta ciega obediencia no hace más que impedir “la aparición de costumbres nuevas y mejores: la moral embrutece” (Nietzsche 2014 501). Pero, por otro lado, en la moral se observa un complejo sistema histórico, psicológico y fisiológico donde se reúnen las valoraciones que el ser humano realiza del mundo, de los otros y de sí mismo, lo cual la convierte en el principal medio de exploración una vez que sea concebida epistemológicamente como una *semiótica de los afectos* (2012b 145).

Para lograr asir esta multiplicidad de sentidos, Nietzsche apuesta por un tipo de “filosofía histórica” [*historische Philosophie*] (1996a 43) que se dirija a las “cosas humanas, demasiado humanas” [*Menschliches, Allzumenschliches*] mediante la suspensión de todo presupuesto metafísico, así como a través del despliegue histórico de la vida humana para ofrecer una descripción sobre cómo el ser humano se experimenta a sí mismo, cómo experimenta la presencia de los otros y cómo se le aparece el mundo y los objetos en él” (Daigle 227). Lo cual exigirá una diversidad de perspectivas tanto científicas, artísticas, como filosóficas para describir de la manera más profunda la vivencia del ser humano (Leiter 72).

Paolo D’Iorio señala un aspecto muy interesante sobre las herramientas que usa este método de análisis para expresar las vivencias, su carácter de *epifanías filosóficas*: expresiones con una “fecunda riqueza semántica” que se caracterizan por ser el punto de encuentro de múltiples sentidos y perspectivas, así como por poseer una profundidad histórica que revela el trasfondo de esas vivencias, las capas de sentido que yacen en ellas (184-185). Así pues, la importancia del estilo aforístico de Nietzsche radicaría en la capacidad para exponer la vivencia humana como una colección de experiencias, como una suerte de óptica caleidoscópica bajo la que se observan las diferentes imágenes, coloraturas y formas que constituyen esa vida (Daigle 228). Y, en este mismo sentido, las epifanías filosóficas revelarían el carácter “ambiguo” [*zweideutig*] con el que se le presenta la moral a Nietzsche; por consiguiente, la cuestión reside en esclarecer cómo se expresa esa “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] en el moral misma.

### 3. CONTRA EL CANON: LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA MORAL

El “ser humano” [*Mensch*], según Nietzsche, es un ser fundamentalmente valorativo, cada uno de sus actos sigue las leyes de un núcleo magnético: atracción y repulsión son las dos principales leyes de nuestro mundo, por lo menos así lo sugiere su etimología de la palabra alemana *Mensch* en el término latino *mensuratio* [medida] expuesta en el *Zarathustra*: “Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídllo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia” (2011a 117).

Dentro de una sociedad, en el encuentro con el otro, esas leyes reciben el nombre de bien y mal, principios que rigen la acción humana; no obstante, existe una inclinación constante a pensar que los valores que definen cada moral existen de manera objetiva, independientes de los sujetos de valoración. Y, en este sentido, los valores no se crean, se descubren; y, por tanto, no existen diversas morales, sino una única moral que se despliega progresivamente a lo largo de la historia, develando los valores que permanecían encubiertos, ocultos, pero siempre ahí, aunque ignorados por el ser humano. Esta – diremos – es una *concepción metafísica de los valores*, una

<sup>1</sup>El traductor de la obra al español traduce *Zweideutigkeit* como “ambivalencia”, aunque también se admite su traducción como “ambigüedad”. Para nuestros propósitos consideramos esta última como más apropiada, pues recoge la multiplicidad de sentidos de la óptica caleidoscópica de Nietzsche, el desconcierto de ese mar abierto de la investigación, así como la indeterminación del juicio a la que conduce su crítica a la moral, misma que mostraremos más adelante (Kouba 52).

concepción “realista-objetivista” (Dries 2015 31).

Nietzsche considera que esta concepción de los valores no posee legítimamente ningún espacio de aplicación, ya que las tablas de valor que se originaron a partir de ella se encontraban más allá de los actos que legislaban; ellas resultaban lejanas –ajenas– a la vida de cada individuo, aunque fueron sentidas como la meta fundamental de cada ser humano, pues esta concepción se ha enfocado principalmente en *cómo* debería ser el ser humano, antes que en *como es* (2013 79). Es de este modo debido a que el contenido de las reflexiones morales “parten ya, sin darse cuenta, de un *canon moral*” (Nietzsche 2010 528). Esto significa que se encuentran inscritas en un horizonte que abraza ya determinadas valoraciones que, aunque en esas reflexiones sean tomadas como consecuencias de la argumentación, son en realidad las causas de esas mismas reflexiones. Así, “*que se quiera la moral presupone ya un canon moral*” (Nietzsche 2010 528). Intentar fundamentar una tabla de valores desde un horizonte en el que está ocupa un punto medular, es simplemente repetir el eco que nos llega desde lejos.

La circularidad de la concepción metafísica de los valores es una de las primeras objeciones en contra suya; otra consiste en la supuesta diferencia entre cada uno de los valores, la frontera bien clara y distinta entre bien y mal: “¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el egoísmo del altruismo, la verdad de los errores?” (Nietzsche 1996a 43). Con este cuestionamiento, la concepción metafísica busca indagar por el “origen” [*Ursprung*] de los valores como un camino hacia su “esencia” [*Wesen*] (cfr. Foucault 1992 8), pero esto ya es otra presuposición, un proceder conforme a un pro-ver: la producción previa de la esencia de las cosas en el preguntar por su esencia u origen (cfr. Heidegger 2008 62-62; Heidegger 2000 364).

Preguntar, entonces, por la esencia de las cosas presupone distinguirlas de aquello que no son, de aquello que las confronta, que las contradice; así, preguntamos por el bien porque lo distinguimos de algo que no es, el mal. Este procedimiento dicotómico formará parte de la concepción metafísica, misma que generará una multiplicidad de dualismos irreconciliables; además, esta concepción valorará como superiores a ciertos elementos frente a otros: el bien, entonces, no sólo es diferente al mal, sino también superior. Y esa superioridad es dada por el ámbito al que pertenece, en este caso –dirá Nietzsche– a un “origen milagroso” [*Wunder-Ursprung*] (1996a 43).

Ante esta concepción, Nietzsche propone reconducir la investigación filosófica siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” [*Leitfaden des Leibes*] puesto que esta enorme multiplicidad es el fenómeno más rico, aquel en el que se basa la creencia en el ser, esto es, en la supuesta esencia que permanece frente al devenir (2006 103). Con ello no se trata de una inversión de la antigua inclinación socrático-platónica del cuerpo como una prisión del alma, sino justamente de deshacer la oposición entre alma y cuerpo, entre razón y pasión, para dar paso a una diferencia de grados entre ambos que reconoce que: “[debe abandonarse] el desconocimiento de la pasión y de la *razón*, como si ésta última fuese un ser para sí y no, más bien, un estado de relaciones entre diferentes pasiones y deseos; y como si toda pasión no tuviera en ella misma su *quantum* de razón. . .” (Nietzsche 2003 452).

Por medio de este “hilo conductor” [*Leitfaden*], Nietzsche dirige su crítica hacia el estatuto metafísico y psicológico de la “conciencia” [*Bewusstsein*], la cual, por un lado, ve en ella no sólo una facultad, sino también la representación material de una totalidad divina, natural e histórica que terminó por identificarse con la idea de Dios como “fundamento” [*Grund*] (cfr. Volker 2006 285; Katsafanas 2005 11-13); y, por otro lado, postula a la conciencia como la fuente generadora de toda nuestra vida mental, aquella encargada de producir, dirigir y monitorear cada uno de nuestros actos. La “gran razón del cuerpo” [*die grosse Vernunft*] que invoca Nietzsche en el *Zarathustra* es la tesis que opone a la “pequeña razón” [*kleine Vernunft*] de la metafísica (2011a 78), la misma que busca ocupar su lugar una vez acontecida la “Muerte de Dios”, inaugurando una reflexión en torno al ser humano como ser encarnado.

Lo anteriormente expuesto nos permite desplegar la crítica al canon moral, así como a la

moral misma, en tres niveles de análisis interrelacionados: un nivel histórico-cultural, un nivel funcional-estructural y un nivel interno (entrecruzamiento de los valores). Esta clasificación no aparece explícitamente dentro del corpus nietzscheano, es nuestra propuesta de análisis, aunque, como mostraremos a continuación, existen buenas bases para adoptar estos niveles como clave de acceso a la crítica a la moral para diseccionarla detalladamente. Con esta clasificación observaremos porqué dicha crítica decanta forzosamente en el fenómeno de la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] en el terreno de la moral, pero la moral entendida como un proceso que va desde el plano mental, pasando por el campo histórico-cultural, hasta concluir en la indeterminación dentro de los valores mismos. Esto tendrá como consecuencias la dificultad de fijar de manera estable los juicios de valor, el papel del agente y los límites entre los valores y su consideración como buenos o malos.

#### i. Nivel histórico-cultural

Primeramente, consideramos que hasta este punto Nietzsche realiza una crítica a la moral en términos de un *nivel histórico-cultural*. En este nivel se denuncia la falta de sentido histórico de la concepción metafísica (2013 63), es decir, la falta de reconocimiento de variabilidad de los valores, así como se revela la circularidad de la empresa de fundamentación de la moral occidental.

Ahora bien, siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” [*Leitfaden des Leibes*] mediante el método de la “filosofía histórica” [*historische Philosophie*], y sumando la concepción de la moral como una *semiótica de los afectos* (Nietzsche 2012b 145), la alternativa nietzscheana frente a la concepción realista-objetivista será una *historia natural de la moral* (cfr. Piazzesi 2013 56; Nietzsche 1996a 64; Nietzsche 2012b 142). Precisamente, en ésta se abrazará la idea de diferentes etapas históricas de los afectos, de sus transformaciones y, por tanto, de su constitución a partir de un contexto u horizonte de significación (cfr. Piazzesi 2013 56), de modo que se renunciará a la idea metafísica sobre la inmutabilidad de la vida psíquica (cfr. Piazzesi 2013 54) (más que una pregunta por el “origen” [*Ursprung*], será un preguntar por la “procedencia” [*Herkunft*] histórica) (cfr. Foucault 1992 12). Así, a la sugerencia foucaultiana sobre el pensamiento de Nietzsche como una historia de la racionalidad occidental (cfr. Foucault 1999 312), debe añadirse la tarea de una historia de los afectos, misma que es indicada por el propio Nietzsche en el aforismo 7 de *La gaya ciencia*:

Quien quiera hacer hoy de las cosas morales un objeto de estudio tiene ante sí un inmenso campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones deben examinarse a fondo de modo individual, seguirse individualmente a través de los tiempos, de los pueblos, de grandes y pequeños individuos; ¡toda su razón y todas sus valoraciones y sus maneras de iluminar las cosas deben salir a la luz! Todo aquello que da color a la existencia no tiene hasta ahora historia; ¿o dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? (2013 744).

Al considerar el carácter histórico de los afectos, se afirma el carácter histórico de la psicología humana, lo cual nos conduce al segundo nivel de la crítica nietzscheana de la moral: un *nivel funcional-estructural*. Aquí se emprende un cuestionamiento al mecanismo que opera en la producción de nuestros juicios morales, la “conciencia” [*Bewusstsein*], misma que, siguiendo la concepción metafísica, trabaja bajo los parámetros de la existencia objetiva e independiente de los valores. De este modo, la “conciencia” [*Bewusstsein*], como modo de acceso a esos valores, simplemente deberá acercarse a un acto para, auxiliada por los valores objetivos, evaluarlo como aceptable o condenable moralmente, ocultando así la valoración subjetiva que de hecho realiza (Dries 2015 31). Por tanto, se pone en entredicho tanto el modo de acceso a los valores como el mecanismo de producción de nuestros juicios morales. Veamos en qué consiste exactamente dicho nivel.

ii. Nivel funcional-estructural

Nietzsche considera que el mecanismo de producción de los juicios morales defendido por la concepción metafísica de los valores resulta sumamente erróneo: este mecanismo parte de la oposición placer/displacer, por lo que no reconoce la retroalimentación efectuada entre ambas instancias, así como desconoce el subsuelo afectivo que trabaja debajo de cada juicio moral (2006 407-408, 594-596).

Dicho mecanismo conforma un juicio generalizador en tanto que supone que el acto de un individuo –un acto realizado una única y exclusiva ocasión–, define de manera esencial su modo de ser. Lo cual significa que si estamos en presencia de un acto que evaluamos puede dañarnos, ya sea de manera física, psicológica o como disminución de nuestro sentimiento de poder, entonces consideraremos que el agente de ese acto es un individuo totalmente malo: generalizamos un sólo caso como el modo de ser de un individuo con todo el mundo y consigo mismo, así como nos colocamos como “la medida del bien y del mal” (Nietzsche 2013 541). Incluso, tal vez debamos preguntarnos si ¿acaso no es este el mismo principio aplicado en nuestros prejuicios? Es decir, si ¿acaso no es este mecanismo el que se encuentra debajo de los juicios racistas, homófobos, xenófobos, clasistas y sexistas que se hace cada vez más presentes en nuestras sociedades actuales? Si es así, entonces Nietzsche nos estaría ofreciendo las herramientas epistémicas para desmontar estas posturas desde el plano mental, aunque eso rebasa el propósito de nuestro estudio.

La “conciencia” [*Bewusstsein*], en este sentido, opera (1) presenciando un acto; luego, (2) intuitivamente juzga el acto apoyada de una tabla de valor objetiva; para, por último, (3) concluir si la acción es aprobable o condenable basándose en dicha tabla de valor (Dries 2015 31). A este mecanismo, Nietzsche opone la siguiente interpretación: 1) existe una acción que por largo tiempo ha sido valorada de una determinada manera y que será heredada y adquirida por otros individuos que juzgarán dicha acción según los parámetros heredados; 2) la “conciencia” [*Bewusstsein*], al presenciar ese acto (por ejemplo, el robo de una manzana por alguien que está hambriento), considerará que dicha acción forma parte de una valoración previa a ese acto, es decir, cree en la existencia de un valor objetivo e independiente desde el que puede juzgarse; por último, 3) la “conciencia” [*Bewusstsein*] condena o no dicha acción (en este sentido, condena el robo de la manzana y define permanentemente el modo de ser de ese individuo como un ladrón, es decir, como un individuo malo, a pesar de que se trate de un incidente de una única ocasión) (Dries 2015 31-33):

A lo que parece, los sentimientos morales se transmiten al percibir los niños en los adultos fuertes inclinaciones o aversiones ante determinadas acciones, inclinaciones y aversiones que ellos *imitan*, siendo, como son, de nacimiento monos de imitación; más adelante, cuando se encuentran en la vida con esos afectos en que se les ha adiestrado y que tan bien han practicado consideran que es una cuestión de decoro añadirle una explicación, alguna motivación concreta que justifique dichas inclinaciones y aversiones (Nietzsche 2014 508).

Por ello, Nietzsche concluye que “solemos ser toda la vida bufones de juicios a los que de niños nos habituamos, en el modo como juzgamos a nuestros congéneres (su espíritu, categoría, moralidad, lo que tienen de ejemplar o de reprobable) y creemos necesario acatar sus juicios de valor” (2014 542). Que la moral haya sido descrita anteriormente como un mero obedecer y como una semiótica de los afectos se entiende mejor ahora bajo la luz de estos elementos, pues nos muestra que el sentir y pensar de una época –los signos a través de los que se expresa una moral– se heredan como una norma que ha de obedecerse para formar parte de la comunidad.

Con esto, Nietzsche rebate el supuesto predominio de la “conciencia” [*Bewusstsein*] como fuente de nuestra vida mental, haciendo de los comportamientos “incorporados” [*einverleibt*]<sup>2</sup> un

---

<sup>2</sup> *Einverleibung* es uno de los conceptos más importantes dentro del abanico conceptual de Nietzsche. El término puede

ámbito de mayor preponderancia en nuestra agencia, esto al punto de observar en la “conciencia” [*Bewusstsein*] un elemento “superficial” [*überflüssig*]:

El problema de la conciencia [*Bewusstsein*] (más correctamente: el del volverse consciente) sólo se nos presenta cuando comenzamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y en ese comienzo de comprensión nos coloca ahora la fisiología y la historia animal (las que por lo tanto han necesitado dos siglos para alcanzar la anticipadora sospecha de *Leibniz*). En efecto, podríamos pensar, sentir, querer, recordar, podríamos asimismo «actuar» en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo eso no necesitaría «entrarnos en la conciencia» [...] La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viera en el espejo: tal como aún ahora efectivamente la mayor parte de esa vida se desarrolla en nosotros sin ese reflejo –, incluso nuestra vida pensante, sintiente, volitiva, por muy ofensivo que esto le suene a un filósofo pasado. ¿Para qué en general conciencia [*Bewusstsein*] si en cuanto a lo principal es *superflua* [*überflüssig*]? (2014 868).

El siguiente nivel en la crítica a la moral está conformado por la crítica al orden moral del mundo –a la concepción realista-objetivista–, la cual tiene como finalidad refutar la idea de un “fundamento” [*Grund*] del mundo y la existencia al poner en entredicho la predominancia del yo en todas sus dimensiones, asunto que ya hemos mencionado como crítica al estatuto metafísico de la conciencia. Sin embargo, este nivel de crítica no es sino el reverso del nivel histórico-cultural, constituye propiamente el objeto de crítica de este último, convirtiendo una postura meramente historicista en una crítica radical a la metafísica. Por consiguiente, el problema se ubica en el núcleo mismo de la moral, en las relaciones que establecen los valores al interior de una misma moral. Este nivel de la crítica a la moral lo llamaremos: *nivel del entrecruzamiento de los valores*, ya que –como habremos de mostrar a continuación– el tipo de relación que se suscita entre los valores conforma la principal dificultad para diferenciar claramente un valor de otro.

### iii. Nivel del entrecruzamiento de los valores

Primeramente, debemos recordar una de las características principales de la concepción metafísica: los dualismos irreconciliables, basados en una supuesta clara diferenciación entre cada uno de los valores. La dificultad radica en un cuestionamiento: ¿qué tan clara es esa diferenciación?, ¿qué tan claro es el límite entre un valor positivo y un valor negativo o contravalor? Hemos mostrado que el límite es mínimo en tanto que la única diferencia entre uno y otro es una diferencia de grado (Nietzsche 1996b 143). Ahora bien, al carecer de fronteras definidas, los valores tienden a colisionar entre sí, de manera que nunca se es totalmente bueno ni totalmente malo (como quisiera la concepción metafísica) (Kouba 2009 105-107). Y esto sucede al interior de una determinada moral, va más allá de cualquier relativismo histórico o cultural; además, contradice el mecanismo pregonado por la filosofía metafísica bajo el que la conciencia establece sus juicios morales.

Para explicar el entrecruzamiento de los valores en una misma moral, Nietzsche se sirve de la siguiente tabla, donde, por un lado, los actos de la izquierda son moralmente buenos, opuestos a los de la derecha; aunque, por otro lado, estos últimos también son considerados en ciertas ocasiones como moralmente buenos, siendo reprobables los actos de la izquierda. Veamos:

---

traducirse literariamente como “hacerse cuerpo”, lo cual destaca el importante papel que juega el “cuerpo” [*Leib*] en la constitución de nuestras “vivencias” [*Erlebnisse*] como “gran razón” [*grosse Vernunft*] frente al estatuto metafísico de la razón (2006 211-212).

*El hombre bueno*

- |                                               |                                                                                                           |
|-----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. el que cumple con sus obligaciones legales | pero también 1. sigue a su corazón                                                                        |
| 2. el valiente                                | 2. el indulgente, conciliador                                                                             |
| 3. el que se domina a sí mismo                | 3. el que tiene buen carácter, de natural                                                                 |
| 4. el respetuoso                              | 4. el amigo de la verdad                                                                                  |
| 5. el devoto                                  | 5. el que obedece a sí mismo                                                                              |
| 6. el distinguido, noble                      | 6. el que no desprecia                                                                                    |
| 7. el bondadoso                               | 7. el que está deseoso de luchar<br>y vencer siempre el contrario<br>se califica también bueno (2008 859) |

Tal vez el ejemplo más claro de esta “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] de los valores sea el caso de Antígona, quien conscientemente se sabe tensada entre cada una de las tablas de valor. Pues, como ciudadana –como “buena mujer”– Antígona debe obedecer las leyes de la *pólis* y negarse a enterrar a su hermano Polinices, quien atacó su propia ciudad y se convirtió así en un traidor; no obstante, como hermana del fallecido –como “buena mujer”– ella debe obedecer las leyes divinas de los lazos familiares y sepultar adecuadamente a su hermano (cfr. Sófocles 2000). Por consiguiente, Antígona no puede ser una “buena mujer” de manera absoluta: con la obediencia exclusiva a una de las tablas de valor cae en la injusticia frente a cada una de las partes: si obedece las leyes de la ciudad actúa en contra de las leyes divinas; si obedece las leyes divinas actúa en contra de las leyes de la ciudad. En todos los casos, Antígona resulta un poco buena y un poco mala, pero nunca de manera absoluta (Nietzsche 2010 797).

A su vez, lo anterior nos muestra que el entrecruzamiento de los valores no conduce necesariamente hacia un “relativismo apático” o “inmovilismo”, ya que, en cambio, obliga al individuo a comprometerse con una de las tablas de valor, tal como hace Antígona. Por ello –y refiriéndonos a casos menos inquietantes–, Pavel Kouba también nos dice que el entrecruzamiento de los valores nos obliga a comprometernos con las diferentes posibilidades que se nos brindan, yendo así más allá del bien y del mal, los cuales, de ningún modo, resultan perennes e inmutables (2009 108).

El núcleo de cada moral, entonces, resulta “ambiguo” [*zweideutig*] e imposibilita la tarea de fundamentación de la misma, ya que los valores no pueden ser diferenciados de manera suficientemente clara. Es decir, la misma estructura de la moral impide su propia fundamentación.

Pero no debe pensarse que la tensión en la que nos coloca el entrecruzamiento de los valores supone un momento dialéctico que nos proyectará a una idea clara del bien y del mal, ya que esto sería un modo superficial de entender la crítica nietzscheana a la moral. Más bien, Nietzsche busca mostrarnos que, incluso encontrándonos en dos posiciones opuestas, cada una está dentro de la otra, cada una involucra un bien y un mal que no pueden superarse, pues son propios de cada juicio moral. El impulso a una superación dialéctica se ubica en el aspecto generalizador del mecanismo de los juicios morales de la “conciencia” [*Bewusstsein*], la necesidad de afirmar absolutamente: “él es bueno y nada más”, “él es malo y nada más”. Nos rehusamos a reconocer que algo de bien pueda existir en un criminal y que algo de mal en un santo. Nietzsche explica este hecho claramente en un importante fragmento de 1881, donde nos dice:

En las acciones y en los caracteres más elogiados están presentes el asesinato, el robo, la crueldad, el fingimiento como elementos imprescindibles de la fuerza. En las acciones y caracteres más reprobados están presentes el amor (valoración y sobrevaloración de algo cuya posesión se desea) y la *benevolencia* (valoración de algo cuya posesión se disfruta y se desea conservar) Amor y crueldad no son opuestos: siempre se encuentran el uno junto a la otra en las naturalezas mejores y más sólidas. Los hombres no ven las dosis pequeñas y sublimadas, y por eso las niegan: niegan, p. ej., la crueldad del pensador, el amor del ladrón. O buscan nombres adecuados para todo lo que destaca en su ser y satisface su *gusto* (2008 779-780).



Para entender plenamente esta idea debemos preguntarnos de manera “honesta” [*redlich*]: ¿cuándo no hemos sentido que actuábamos bien y mal al mismo tiempo? ¿Cuándo no nos han inquietado nuestras acciones por el mero hecho de colocarnos en dos posiciones diferentes, aparentemente contrarias, pero moralmente aceptables según el momento y la situación? Por ejemplo, cuando guardamos un secreto: la fidelidad, un valor moralmente loable, nos obliga a guardar el secreto de un amigo que ha actuado a espaldas de otro; sin embargo, la misma fidelidad nos obliga a revelar el secreto al amigo que ha sido perjudicado. En ambos casos, la fidelidad nos hace actuar injustamente con las dos partes, ya que no podemos ser un fiel amigo si no guardamos el secreto, pero también si no lo revelamos.

Esta será una de las principales críticas al imperativo categórico de Kant: el carácter general e impersonal, ya que estos rasgos hacen que se pierda de vista los detalles de cada caso individual, por lo que el imperativo puede resultar contraproducente, como en los casos de Antígona o de la fidelidad. Además, el entrecruzamiento de los valores le permite a Nietzsche criticar posiciones que intentan revestir un acto moralmente negativo por medio de cierta bondad o misericordia, como es el caso de Platón en la *República* con la aceptación de la noble mentira, esto es, ocultar la verdad para no hacer sufrir a alguien (2008 83). Nietzsche, en este caso, no estaría criticando el mentir por piedad o cualquier otra intención, puesto que lo que le interesa criticar es que, a pesar de reconocer que los valores se entrecruzan, tendemos a ennoblecer actitudes valoradas negativamente, lo cual es un acto de absoluta “deshonestidad” [*Unredlichkeit*], no sólo hacia los otros, sino principalmente hacia nosotros mismos. Así, cuando debemos actuar de una manera reproducible decimos que lo hacemos por buenas razones, guiados por el bien; luego, sentimos malestar por nuestra acción, sentimos culpa por nuestro acto, a pesar de que ese malestar proviene de nuestra creencia en la existencia objetiva e independiente de los valores, no de nuestros actos como tal.

A partir de lo anterior podemos distinguir ciertos subniveles dentro del entrecruzamiento de los valores, siendo el primero de ellos la falta de *diferenciación* entre los valores, es decir, el hecho de que en una misma tabla de valores existen actitudes que pueden ser consideradas buenas y malas al mismo tiempo, como en el caso de Antígona. Luego, tenemos un subnivel *contrario*, donde un mismo valor, considerado moralmente aceptable, nos coloca en una situación de injusticia en la que no podemos ser totalmente buenos o malos, se trata del caso de la fidelidad. Posteriormente, tendríamos un subnivel caracterizado por la falta de claridad sobre la “procedencia” [*Herkunft*] de un valor, esto es, un desconocimiento sobre la *clasificación* exacta de los valores, desconocimiento que parte de una creencia básica: suponer que todo valor moral encomiable proviene de un afecto “bueno” y, por tanto, trae consigo consecuencias favorables para la vida del ser humano.

La fundamentación de la moral, según Nietzsche, ha coincidido en una tesis fundamental, una tesis que representa la “piedra filosofal” buscada por todos los maestros de la ética, a saber: “no dañar a nadie, antes bien ayudar” (2012b 144). Principalmente será contra Schopenhauer que se dirigirá esta crítica, ya que, junto con Rousseau, Schopenhauer es de los primeros filósofos que hacen de la compasión el fundamento de toda ética (2011b 31-32; Villar Ezcurra 2008 48); sin embargo, Nietzsche también se dirige contra todos aquellos que creen que la finalidad del ser humano reside en la felicidad como forma de liberación del sufrimiento, aunque especialmente se dirige contra aquellos que suponen un origen benévolo de la moral.

Esta es una posición que se despliega a lo largo de la historia de la filosofía moral, se considera que debe existir una tendencia hacia el bien guiada por las pasiones o la razón, una posición que intenta resaltar ciertas características altruistas en el ser humano, de modo que toda forma de egoísmo atenta directamente contra esa tendencia. El egoísmo, pues, es antitético a toda forma de vida moral. Incluso las teorías que observan en el egoísmo un rasgo distintivo de lo humano, terminan por condenarlo y por apostar por formas de gobierno que contengan ese modo de ser depredador del ser humano. La forma más conocida es la concepción hobbesiana: “el hombre es un auténtico lobo para el hombre” (Hobbes 2000 33-34), quien justamente condena ese rasgo en el ser humano.

Nietzsche, en cambio, se reconoce cercano a una tradición que se extiende desde Tucídides

a Maquiavelo (2013 164-166), una perspectiva realista de las relaciones humanas que no toma al ser humano por aquello que *debe-ser*, sino más bien por *como-es*, oponiéndose así a todas las posturas que suponen una inclinación natural en él hacia el bien, entendido éste como bien frente a los otros, no como bien únicamente personal. Y, para Nietzsche, los genealogistas ingleses son los principales representantes de esta última posición, ya que la mayoría de ellos ubican la “procedencia” [*Herkunft*] de la moral en actitudes altruistas que nacen de afectos como la simpatía o la fraternidad, antes que de actitudes egoístas impulsadas por el miedo o la rapiña (2011b 29-31).

Visto de este modo podemos clasificar ambas posturas bajo la oposición altruismo/egoísmo, por lo menos desde la perspectiva de aquellos que suponen una tendencia natural hacia el bien, pues, siguiendo a Nietzsche, la oposición resulta falsa en tanto que nunca ha existido una postura egoísta como tal. Para explicar esto necesitamos recordar uno de los sentidos bajo los que es aprehendida la moral: como obediencia, como temor al castigo (Nietzsche 2014 540; Nietzsche 2014 493-495; Nietzsche 2011b 103-106). Sin embargo, ¿por qué los individuos aceptan sin demasiada resistencia la autoridad de la moral?

Por una parte, el nacer dentro de una sociedad determinada nos predispone a obedecer de manera cuasi natural la tradición en la que se enmarcan todas las costumbres que, precisamente, determinan esa sociedad. Heredamos y adquirimos una forma de pensar, de sentir e incluso de hablar tanto del mundo externo como de nuestro mundo propio; carecemos, al nacer y durante el resto de nuestra existencia, de toda individualidad auténtica, ya que, a pesar de que consideremos que existen diferentes nociones sobre lo valioso o lo justo (Nietzsche 2012b 215-217), nociones que responden únicamente a la “identidad del yo” (Nussbaum 2018 39), lo valioso y lo justo para cada uno sólo es posible sobre la base aprehendida del pensar, el sentir y el hablar. Por ello, el bueno, el virtuoso, es aquel que “incorpora” [*einverleibt*] más fuertemente la moral, aquel que comete los sacrificios más difíciles de realizar (Nietzsche 2014 493-495). El individuo, como tal, no es ni bueno ni malo, sino moral o inmoral, obediente o no. Las virtudes, en este sentido, no son sino una forma de sometimiento de la propia individualidad: la virtud del amor al prójimo, del hombre trabajador, del humilde, del autosacrificio, del desinterés, son actitudes que la sociedad alaba y alienta, pero en el fondo cada una de ellas actúa como una forma de autonegación de la propia individualidad:

Si tienes una virtud, una virtud real, entera [...] – ¡entonces eres su *víctima*! ¡Pero precisamente por eso el vecino alaba tu virtud! Se alaba al joven que se «ha matado trabajando», porque se juzga: «¡Para el conjunto de la sociedad incluso la pérdida del mejor individuo no es más que un pequeño sacrificio! ¡Es una pena que sea necesario el sacrificio! ¡Pero mucho peor es que el individuo piense de otro modo y le dé más importancia a su conservación y su desarrollo que a su trabajo al servicio de la sociedad!» Y así se compadece a ese joven no por él mismo, sino porque con su muerte la sociedad ha perdido un *instrumento* entregado y sin consideración consigo mismo – lo que se llama una «buena persona». (Nietzsche 2014 751).

Visto así ninguna ética o filosofía moral ha resultado benéfica para el desarrollo de la propia individualidad, puesto que ninguna ha tenido al individuo como centro gravitatorio de los valores, por el contrario, el individuo ha sido quien ha gravitado alrededor de valores externos e impersonales; el individuo ha sacrificado su propia realización por ser virtuoso, porque se le enseñó que, en el fondo, se trataba de una misma meta, por ejemplo: si él quería poseer riquezas, entonces las alcanzaría por medio del trabajo duro, pero la relación entre una y otra es más compleja de lo que normalmente se enseña, de aquí que la virtud del trabajo termine por enajenar tanto al individuo como al trabajo mismo. Por consiguiente, la producción de una individualidad auténtica conlleva toda una forma de “reaprender” [*umlernen*] y un “sentir de otra manera” [*umfühlen*] (Nietzsche 2014 541-542).

Por otra parte, la aceptación de las costumbres no sólo depende de la educación, ya que podría pensarse que llegando a una edad adulta el individuo puede optar por rechazar la autoridad de

la tradición. Lo cual, sin embargo, no es muy común. Más bien, elegimos preservar dentro de nosotros la forma tradicional de valorar porque nos asusta el hacernos cargo de nosotros mismos, nos aterra tener que establecer nuevos juicios de valor desde nuestra interioridad, preferimos abandonar nuestra individualidad, transferirla para que los otros sean quienes se encarguen de nosotros (Nietzsche 2014 542). Ciertamente creamos una suerte de “yo sustitutorio” proyectado en los demás, un mundo que gira alrededor de nuestras carencias y miedos, que si bien nos conduce hacia el altruismo, como forma de renuncia a nuestro egoísmo, parte de un primer impulso egoísta, aunque un tipo de egoísmo negativo que, al no poder hacerse cargo de sí mismo, renuncia y se entrega a múltiples sustituciones del yo (Kouba 2009 110-111).

Vivimos en un mundo habitado por “fantasmas del ego” que quieren creer en su “realidad efectiva” [*Wirklichkeit*], que se convencen de existir, a pesar de que nunca hayan hecho algo para afirmar su existencia. Vivimos –dice Nietzsche–: “el uno en la cabeza del otro, y ésta a su vez en otras cabezas: ¡un extraño mundo de fantasmas, que sabe con todo ofrecer una impresión tan realista!” (2014 543). Pero el mundo propiamente moral en el que vivimos también es un mundo habitado por el miedo, cuyo comienzo se encuentra en el miedo provocado tanto por la tradición como por el temor de llegar a ser lo que debemos ser (2012b 163-1662). Por tanto, el ser humano no posee una inclinación natural hacia el bien, un instinto altruista originario; el ser humano tiende hacia el bien impulsado por el miedo: el hombre es bueno porque teme.

Por estas razones, la moral como un proyecto que conduzca la vida humana, se vuelve imposible, no sólo por los mecanismos de los que se vale para dirigir la conducta de los seres humanos, sino también porque carece de los fundamentos que puedan explicar la acción humana desde un ámbito que supere la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] de los valores y doten de los elementos para precisamente conducir la vida humana en pro de su propio bienestar.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

La crítica de Nietzsche a la moral, desplegada en tres niveles (*histórico-cultural, funcional-estructural y entrecruzamiento*), hacen que el immoralismo resultante sea más una posición sobre la imposibilidad de fundamentación de la moral desde la óptica de la “filosofía metafísica” [*metaphysische Philosophie*], que un simple anarquismo contra el orden moral. Ambos aparecen en la crítica nietzscheana, pero el último surge del primero, del análisis exhaustivo sobre los valores y su modo de ser, así como del análisis de los mecanismos que intervienen en la producción de la acción (cuerpo/conciencia) y de la puesta en entredicho de la predominancia del pensamiento consciente, ese que se organiza en la forma “yo pienso”: “Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo, «yo pienso» [*Ich denke*], o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero» [*Ich will*]: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento” (Nietzsche 2012b 46-48).

Para Nietzsche, la invención del “yo” [*ich*] no es otra cosa que un medio por el cual se asegura la convivencia humana o, mejor dicho, la obediencia, al asignar responsabilidades y culpas a los individuos con base en una supuesta, clara, distinta y objetiva tabla de valores. Revisar la historia de esa invención –dirá Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*– es: “cabalmente la larga historia de la procedencia [*Herkunft*] de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un animal al que le sea *lícito* hacer promesas [. . .]. El ingente trabajo de lo que yo he llamado “eticidad de la costumbre” [*Sittlichkeit der Sitte*] – el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano [. . .]” (2011b 85-86).

Si consideramos que en su sentido más general la responsabilidad implica el reconocimiento de un determinado acto por parte de un agente, un acto en el que se identifican al mismo tiempo una voluntad libre y un agente susceptible de ser valorado bueno o malo; entonces, el análisis de la estructura de la acción nos permitiría reconocer y discernir cuando alguien actúa en contra de nosotros por intención, por accidente o por involuntariedad, lo cual nos facilita, en algunos casos,

dotar de cierto grado de responsabilidad al ofensor, y con él, cierto grado de culpa y castigo. No obstante, como hemos intentando destacar, para Nietzsche el reconocimiento de la responsabilidad por esta vía resulta imposible. No sólo se parte de una falsa creencia sobre la estructura de la acción, como identificación entre el acto, la voluntad libre y el agente, sino que se parte de un absoluto desconocimiento de las implicaciones de la misma responsabilidad. Nietzsche sostiene que nuestra “conciencia” [*Bewusstsein*], nuestro “yo” [*Ich*] o aquello que se suele entender como un agente único e idéntico, no es más que el último y más “superficial” [*überflüssig*] escalafón de una arquitectónica de la racionalidad mucho más profunda, determinante, inconsciente y desconocida para nosotros, la cual se ubica en la “gran razón” [*grosse Vernunft*] que es el “cuerpo” [*Leib*] (2014 868-869).

Nietzsche abre un complejo cuestionamiento sobre la posibilidad de designar responsabilidad a los individuos, ya que al criticar los fundamentos externos (metafísicos) e internos (estructurales) de la moral, al mostrar la “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] intrínseca de cada valor, al disolver el “yo” [*Ich*] como fuente generadora de nuestras acciones y al destacar el “origen” [*Herkunft*] inmoral de la moral en el temor y la obediencia, caemos en una profunda indeterminación moral, en la imposibilidad de asignar cualquier responsabilidad: “este ser [el ser humano] tampoco puede ser responsable, por ser una consecuencia entera y absolutamente necesaria, y derivar de elementos e influjos de cosas pasadas y presentes; por tanto, que al hombre no puede hacerse responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de sus efectos” (1996a 68).

Esto forzosamente nos obliga a preguntarnos ¿cómo Nietzsche resuelve el problema que ha abierto? ¿Cómo resuelve este problema de indeterminación, de “ambigüedad” [*Zweideutigkeit*] moral? ¿Propone algún modo de entender la responsabilidad de nuestros actos más allá de la concepción metafísica? O ¿acaso se satisface únicamente con ese immoralismo infantil del que tanto ha sido acusado? Sin embargo, la respuesta a estas preguntas excede el espacio de estas páginas, aunque encontramos ciertos atisbos en la inclinación nietzscheana hacia un modo de ser “honesto” [*redlich*] con nosotros mismos y con el mundo, una actitud que nos conduzca más allá de la mera obediencia ciega a la moral, pero también más allá de las débiles posturas relativistas y escépticas que nos alejan del compromiso con nosotros mismos, que nos alejan de una auténtica libertad. La posible respuesta a estos problemas se encuentra en una *ética de la autenticidad* como la alternativa nietzscheana a esa indeterminación moral. Para conducirnos por esta vía, Nietzsche nos deja un indicio: “¿Cuál es el sello de la libertad conseguida? – No avergonzarse más ante sí mismo” (2014 828).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Daigle, Christine. “Nietzsche’s notion of embodied self: proto-phenomenology at work?”. *Nietzsche-Studien* 40 (2011): 226-243.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. “La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo y su obra”. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, ed. Paulina Rivero Weber. Ciudad de México: FCE, 2016. 33-55.
- Dries, Manuel. “How hard is it to create values?” *Nietzsche-Studien*. 44/1 (2015). 30-43.
- ——. *La microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gerhardt, Volker. “The body, the Self, and the Ego”. *A companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell Pearson. UK: Blackwell Publishing Ltd, 2006. 273-296.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Editorial Comares, 2008.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino,

2000.

- Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization". *European Journal of Philosophy* 13/1 (2005): 226-243.
- Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 2009.
- Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*. USA/Canada: Routledge, 2002.
- Lemm, Vanessa. "Verdad, incorporación y probidad [Redlichkeit] en Nietzsche". *Estudios Nietzsche* 15 (2015): 63-81.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I. Un libro para espíritus libres*. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996a.
- ——. *Humano, demasiado humano II. Un libro para espíritus libres*. Traducción de Alfredo Brotons. Introducción de Manuel Barrios. AKAL: Madrid, 1996b.
- ——. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2013.
- ——. *El nacimiento de la tragedia. O: Grecia el pesimismo*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012a.
- ——. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012b.
- ——. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011a.
- ——. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011b.
- ——. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca*. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.
- ——. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*. [Nachgelassene Fragmente (1875-1882)] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.
- ——. *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*. [Nachgelassene Fragmente (1882-1885)] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- ——. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. [Nachgelassene Fragmente (1885-1889)] Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Linares. Madrid: Tecnos, 2006.
- Nussbaum, C. Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Traducción de Víctor Altamirano. México: FCE, 2018.
- Platón. *República – Parménides Teeteto*. Traducciones y notas de Conrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos, 2008.
- Piazzesi, Chiara. "El hombre: animal que venera, animal que desconfía. Historia natural de la moral y de las pasiones en la obra de Nietzsche". *Estudios Nietzsche* 13 (2013): 53-72.
- Strong, B. Tracy. "La óptica de la ciencia, el arte y la vida: cómo comienza la tragedia". *Nietzsche y el devenir de la vida*, ed. Vanessa Lemm. Chile: FCE, 2014. 25-39.
- Sófocles. "Antígona". En: Sófocles. *Tragedias. (Áyax – Antígona – Edipo Rey – Electra – Edipo en Colono)*. Introducciones de Jorgue Bergua Caverro. Traducción y notas de Assela Alamillo. Gredos: Madrid, 2000.
- Villar Ezcurra, Alicia. "La ambivalencia de la compasión". En: García-Baró, Miguel; Villar Ezcurra, Alicia. [coords.]. *Pensar la compasión (19-72)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2008.