

Tratado Segundo

«Culpa»⁴⁰, «mala conciencia» y similares

1

Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas* — ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?... El hecho de que tal problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sepa apreciar del todo la fuerza que actúa en contra suya, la fuerza de la *capacidad de olvido*. Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar «asimilación anímica»), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) —éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*. El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico (y no sólo comparable —), ese hombre no «digiere» íntegramente nada... Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, —a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no—poder—volver—a—liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no—querervolver—a—liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular, — cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien **promete!**

⁴⁰: Culpa = *Schuld*. En alemán la palabra *Schuld* significa indistintamente «culpa» y «deuda». El texto del *Padremestro* decía: «Perdónanos nuestras deudas (culpas)». Este doble sentido es la clave de un gran sector de este segundo tratado.

2

Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado «eticidad de la costumbre» (véase *Aurora*, págs. 7, 13,16)⁴¹ —el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad

palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas* —y, en él, una—conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le *es lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*, este soberano —¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira— él «*merece*» las tres cosas —, y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado también necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, más cortas de voluntad? El hombre «libre», el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su *medida del valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les *es lícito* hacer promesas), —es decir, a todo el que hace promesas como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud, a todo el que es avaro de conceder su confianza, que *honra* cuándo confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso «frente al destino» — : con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca. El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más: honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: — ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*...

⁴¹. Véase *Aurora*, aforismos 4 («Concepto de la eticidad de la costumbre»), 14 («Significado de la locura en la historia de la moralidad») y 16 («Primer principio de la civilización»).

3

¿Su conciencia?... De antemano se adivina que el concepto «conciencia», que aquí encontramos en su configuración más clavada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le *sea lícito decir* sí también a sí mismo —esto es, como hemos indicado, un fruto *maduro*, pero también un fruto tardío: — ¡cuánto tiempo tuvo que pender, agrio y amargo, del árbol! Y durante un tiempo mucho más largo todavía no fue posible ver nada de ese fruto, — ¡a nadie le habría sido lícito prometerlo, por mas que fuese un fruto muy cierto y todo en el árbol estuviese preparado y creciese derecho hacia él! — «¿Cómo hacerle una memoria al animal—hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. Incluso podría decirse que en todos los lugares de ésta donde todavía ahora se dan solemnidad, seriedad, misterio, colores sombríos en la vida del hombre y del pueblo, *sigue actuando* algo del espanto con que en otro tiempo se prometía, se empeñaba la palabra, se hacían votos en todos los lugares de la tierra: el pasado, el más largo, el más hondo, el más duro pasado alienta y resurge en nosotros cuando nos ponemos «serios». Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» —y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables». Cuanto peor ha estado «de memoria» la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener *presentes*, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social. Nosotros los alemanes no nos consideramos desde luego un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y menos aún gente ligera y que viva al día; pero basta echar un vistazo a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo que cuesta en la tierra llegar a criar un «pueblo de pensadores» ⁴²(quiero decir: el pueblo de Europa en el que todaví

máximo de confianza, de seriedad, de mal gusto y de objetividad y que, por estas cualidades, tiene derecho a criar todo tipo de mandarines de Europa). Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (—ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el «descuartizamiento»), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos xiv y xv), el muy apreciado desollar («sacar tiras del pellejo»), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, — y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»! —Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!...

⁴². «Alemania, pueblo de pensadores (y poetas)» era frase muy difundida en el siglo XIX. Se atribuye a Karl Musaus (finales del siglo XVIII).

4

Pero ¿cómo vino al mundo esa otra «cosa sombría», la conciencia de la culpa, toda la «mala conciencia»? — Y con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Dicho una vez más — ¡io es que todavía no lo he dicho? —: éstos no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente «moderna», de cinco palmos de larga; ningún conocimiento, ninguna voluntad de conocer el pasado; y menos aún un instinto histórico, una «segunda visión», necesaria justamente aquí —y, sin embargo, hacer historia de la moral: es obvio que esto tiene que abocar a resultados cuya relación con la verdad es algo más que frágil. Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral «culpa» (*Schuld*) procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)⁴³. ¿O que la pena en cuanto *compensación* se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? —y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de «intencionado», «negligente», «casual», «imputable», y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena. Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, «el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo», es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua. Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas *no porque* al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, *no* bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: —sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante, —pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un *dolor* del causante del perjuicio. ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.

5

Como puede ya esperarse tras lo anteriormente señalado, el representarse esas relaciones contractuales despierta, en todo caso, múltiples sospechas y oposiciones contra la humanidad más antigua, que creó o permitió tales relaciones. Cabalmente es en éstas donde *se hacen promesas*; cabalmente es en éstas donde se trata de *hacer* una memoria a quien hace promesas; cabalmente será en ellas, es lícito sospecharlo con malicia, donde habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso. El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía «posee», otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (o, bajo determinados presupuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, y, en última instancia, hasta la paz en el sepulcro; así ocurría en Egipto, donde ni siquiera en el sepulcro encontraba el cadáver del deudor reposo ante el acreedor, — de todos modos, precisamente entre los egipcios ese rep

tenía también cierta importancia). Pero muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda: — y basándose en este punto de vista, muy pronto y en todas partes hubo tasaciones precisas, que en parte se extendían horriblemente hasta los detalles más nimios, tasaciones, *legalmente* establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo. Yo considero ya como un progreso, como prueba de una concepción jurídica más libre, más amplia en sus cálculos, más romana, el que la legislación *romana* de las Doce Tablas estableciese que resultaba indiferente el que los acreedores cortasen un poco más o un poco menos en tales casos, *si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*⁴⁴ [corten más o menos, no sea fraude]. Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*, — el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire*⁴⁵ [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación: goce que es estimado tanto más cuanto más hondo y bajo es el nivel en que el acreedor se encuentra en el orden de la sociedad, y que fácilmente puede presentársele como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto. Por medio de la «pena» infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un «inferior» — o, al menos, en el caso de que la auténtica potestad punitiva, la aplicación de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad.

⁴⁴. Es uno de los preceptos de la tabla III: «Die tertiis mundinis partis secano. Si plus minusve secuerunt, se fraude esto» (Al tercer día [de la deuda]. Si se corta más o menos [de lo señalado], sea impunemente). Aunque todas las ediciones de Nietzsche dicen «ne fraude esto», el verdadero texto de las doce Tablas es «se(d) fraude esto».

⁴⁵. Nietzsche se había referido ya a esta misma frase en *Humano, demasiado humano*, aforismo 50, citando a su autor, Prosper Mérimée.

6

En *esta* esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales «culpa» (*Schuld*), «conciencia», «deber», «santidad del deber», — su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...). Ha sido también aquí donde por vez primera se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas «culpa y sufrimiento». Preguntemos una vez más: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer—sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que éste le producía, por un extraordinario contra—goce: el *hacer—sufrir*, — una auténtica *fiesta*, algo que, como hemos dicho, era tanto más estimado cuanto más contradecía al rango y a la posición social del acreedor. Esto lo hemos dicho como una suposición: pues, prescindiendo de que resulta penoso, es difícil llegar a ver el fondo de tales cosas subterráneas; y quien aquí introduce toscamente el concepto de «venganza», más que facilitarse la visión, se la ha ocultado y oscurecido (— la venganza misma, en efecto, remite cabalmente al mismo problema: «¿cómo puede ser una satisfacción el hacer sufrir?»). Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el representarse con toda energía que la *crueldad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías; el imaginarse que por otro lado su imperiosa necesidad de crueldad se presenta como algo muy ingenuo, muy inocente, y que aquella humanidad establece por principio que precisamente la «maldad desinteresada» (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens* [simpatía malévola]) es una propiedad *normal* del hombre — ¡y, por tanto, algo a lo que la conciencia dice sí de todo corazón! Un ojo más penetrante podría acaso percibir, aun ahora, bastantes cosas de esa antiquísima y hondísima alegría festiva del hombre; en *Más allá del bien y del mal*⁴⁶ (y ya antes en *Aurora*, págs. 17, 68, 102)⁴⁷ yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y «divinización» siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen). En todo caso, no hace aún tanto tiempo que no se sabía imaginar bodas principescas ni fiestas populares de gran estilo en que no hubiese ejecuciones, suplicios, o, por ejemplo, un auto de fe, y tampoco una casa noble en que no hubiese seres sobre los que poder descargar sin escrúpulos la propia maldad y las chanzas crueles (— recuérdese, por ejemplo, a Don Quijote en la corte de la duquesa: hoy leemos el *Don Quijote* entero con un amargo sabor en la boca, casi con una tortura, pero a su autor y a los contemporáneos del mismo les pareceríamos con ello muy extraños, muy oscuros, — con la mejor conciencia ellos lo leí

como el más divertido de los libros y se reían con él casi hasta morir)⁴⁶. Ver—sufrir produce bienestar; hacer—sufrir, más bienestar todavía —ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano— demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decirlo, lo «pre-ludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre — ¡y también en la pena hay muchos *elementos festivos!* —

⁴⁶. Véase *Más allá del bien y del mal*.

⁴⁷. Véase *Aurora*, aforismos 18 («La moral del sufrimiento voluntario»), 77 («De los suplicios del alma») y 113 («La aspiración a distinguirse»).

⁴⁸. Entre los fragmentos inéditos de la primavera-verano de 1877 se encuentra este texto referente a Cervantes: «Los poetas, de acuerdo con su naturaleza, que es cabalmente una naturaleza de artistas, es decir, de hombres raros y excepcionales, no ensalzan siempre lo que merece ser ensalzado por todos los hombres, sino que prefieren lo que justo a ellos, en cuanto artistas, les parece bueno. De igual modo, raras veces son afortunados sus ataques cuando cultivan la sátira. Cervantes habría podido combatir la Inquisición, mas prefirió poner en ridículo a las víctimas de aquélla, es decir, a los herejes e idealistas de toda especie. Tras una vida llena de desventuras y contrariedades, todavía encontró gusto en lanzar un capital ataque literario contra una falsa dirección del gusto de los lectores españoles; combatió las novelas de caballería. Sin advertirlo, ese ataque se convirtió en sus manos en una ironización general de todas las aspiraciones superiores: hizo reír a España entera, incluidos todos los necios, y les hizo imaginar que ellos mismos eran sabios: es una realidad que ningún libro ha hecho reír tanto como el *Don Quijote*. Con semejante éxito, Cervantes forma parte de la decadencia de la cultura española, es una desgracia nacional. Yo opino que Cervantes despreciaba a los hombres, sin excluirse a sí mismo; ¿o es que no hace otra cosa que divertirse cuando cuenta cómo se gastan bromas al enfermo en la corte del duque? Realmente, ¿no se habría reído incluso del hereje puesto sobre la hoguera? Más aún, ni siquiera le ahorra a su héroe aquel terrible cobrar conciencia de su estado al final de su vida: si no es crueldad, es frialdad, es dureza de corazón lo que le hizo escribir semejante escena final, es desprecio de los lectores, cuyas risas, como él sabía, no quedarían perturbadas por esta conclusión.»

7

— Con estos pensamientos, dicho sea de pasada, no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas. El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre *ante el hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza respecto al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentida ante la vida — éstos no son los signos distintivos de las épocas *de mayor maldad* del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, — me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal «hombre» acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el «ángel» (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida: — de modo que a veces el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y, junto con el Papa Inocencio III, hace, con aire de reprobación, el catálogo de sus repugnancias («concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos») ⁴⁹. En estos tiempos de ahora en que el sufrimiento aparece siempre el primero en la lista de los argumentos contra la existencia, como el peor signo de interrogación de ésta, es bueno recordar las épocas en que se juzgaba de manera opuesta, pues no se podía prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer rango, un auténtico cebo que seducía a vivir. Tal vez entonces — digámoslo para consuelo de los delicados — el dolor no causase tanto daño como ahora; al menos le será lícito llegar a esta conclusión a un médico que haya tratado a negros (tomando a éstos como representantes del hombre prehistórico) en casos de graves inflamaciones internas que llevan a las puertas de la desesperación incluso al mejor constituido de los europeos; — a los negros *no los* llevan a ella. (La curva de la capacidad humana de dolor parece de hecho bajar extraordinariamente y casi de manera repentina tan pronto como dejamos a las espaldas los primeros diez mil o diez millones de hombres de la cultura superior; por lo que a mí respecta, no tengo ninguna duda de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les ha interrogado hasta ahora con el cuchillo para obtener respuestas científicas, no cuenta sencillamente nada.) Quizá sea lícito admitir incluso la posibilidad de que tampoco aquel placer en la crueldad está propiamente extinguido; tan sólo precisaría, dado que hoy el dolor causa más daño, de una cierta sublimación y sutilización, tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita (la «compasión trágica» es uno de esos nombres; otro es *les nostalgies de la croix* [*las nostalgias de la cruz*]). Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*.

poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades, algo, en suma, que también vagabundea en lo oculto, que también ve en lo oscuro y que no se deja escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante. En efecto, con ayuda de tales invenciones la vida consiguió entonces realizar la obra de arte que siempre ha sabido realizar, justificarse a sí misma, justificar su «mal»; tal vez hoy se necesitarían para este fin otras invenciones auxiliares (por ejemplo, la vida como enigma, la vida como problema del conocimiento). «Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios»: así decía la lógica prehistórica del sentimiento — y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *cruelles* — ¡oh!, ¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea! Sobre esto podemos aconsejarnos, por ejemplo, con Calvino y Lutero. En todo caso, es cierto que todavía los *griegos* no sabían ofrecer a sus dioses un condimento más agradable para su felicidad que las alegrías de la crueldad. ¿Con qué ojos creéis, pues, que hace Homero que sus dioses miren hacia los destinos de los hombres? ⁵⁰. ¿Qué sentido último tuvieron, en el fondo, las guerras troyanas y otras atrocidades trágicas semejantes? No se puede abrigar la menor duda sobre esto: estaban concebidas como *festivales* para los dioses; y en la medida en que el poeta está en esto constituido más «divinamente» que los demás hombres, sin duda también como festivales para los poetas... De igual manera los filósofos morales de Grecia pensaron más tarde que los ojos de los dioses continuaban contemplando la lucha moral, el heroísmo y el automartirio del virtuoso: el «Hércules del deber» estaba en un escenario, y lo sabía; la virtud sin testigos era algo completamente impensable para aquel pueblo de actores. Aquella invención de filósofos tan temeraria, tan funesta, hecha por vez primera entonces para Europa, la invención de la «voluntad libre», de la absoluta espontaneidad del hombre en el bien y en el mal, ¿no tuvo que hacerse ante todo para conseguir el derecho a pensar que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, *no podría agotarse jamás*? En este escenario de la tierra no debían faltar nunca cosas verdaderamente nuevas, tensiones, peripecias, catástrofes realmente inauditas: un mundo pensado de manera completamente determinista habría resultado adivinable para los dioses y, en consecuencia, también fastidioso al poco tiempo, — ¡razón suficiente para que esos *amigos de los dioses*, los filósofos, no impusieran a aquéllos tal mundo determinista! Toda la humanidad antigua está llena de delicadas consideraciones para con «el espectador», dado que era aquél un mundo esencialmente público, esencialmente hecho para los ojos, incapaz de imaginarse la felicidad sin espectáculos y fiestas. — Y, como ya hemos dicho, ¡también en la gran *pena* hay muchos elementos festivos!...

⁴⁹. Inocencio III, papa de 1198 a 1216, escribió una obra *De contemptu mundi* (Sobre el desprecio del mundo) que trata de la miseria de la condición humana en lo físico y en lo moral. A ella se refiere aquí Nietzsche.

⁵⁰. Véase *Humano, demasiado humano*, II, aforismo 189: «Cuán paradójico puede ser Homero. -¿Hay algo más temerario, más horripilante, más increíble, que brilla cual sol de invierno sobre el destino humano, que aquel pensamiento que se encuentra en Homero, en efecto, el decreto de los dioses, destinando a los hombres a perecer a fin de que hubiese un canto también para generaciones posteriores.

Es decir, nosotros sufrimos y perecemos para que no les falte materia a los poetas -y esto lo ordenan precisamente así los dioses de Homero, a los cuales parece importarles mucho la diversión de las generaciones venideras, pero demasiado poco nosotros los hombres del presente. -¡Que tales pensamientos se le hayan ocurrido a un griego!» Los versos que Nietzsche cita son de la *Odisea*, 8, 579-580.

8

El sentimiento de la culpa (*Schuld*), de la obligación personal, para volver a tomar el curso de nuestras investigaciones, ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas *se midieron* entre sí. Aún no se ha encontrado ningún grado de civilización tan bajo que no sea posible observar ya en él algo de esa relación. Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar — esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, *el pensar*: aquí se cultivó la más antigua especie de perspicacia, aquí se podría sospechar igualmente que estuvo el germen primero del orgullo humano, de su sentimiento de preeminencia respecto a otros animales. Acaso todavía nuestra palabra alemana «hombre» (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de *ese* sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal tasador en sí». Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera formas de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue *traspasado*, antes bien, desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios (en la relación de éstos con complejos similares), juntamente con el hábito de comparar, de medir, de tasar poder *iva*: y con aquella burda consecuencia lógica que es característica del pensamiento de la humanidad más antigua, pensamiento que se pone en movimiento con dificultad, pero que luego continúa avanzando inexo

mediante una gran generalización, al «toda cosa tiene su precio; *todo* puede ser pagado» — el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda «bondad de ánimo», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» en la tierra. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a «entenderse» mediante un compromiso — y, con relación a los menos poderosos, de *forzar* a un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo.

9

Midiendo siempre las cosas con el metro de la prehistoria (prehistoria que, por lo demás, existe o puede existir de nuevo en todo tiempo): también la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta las ventajas de ésta (¡oh, qué ventajas!, hoy nosotros las infravaloramos a veces), vive protegido, bien tratado, en paz y confianza, tranquilo respecto a ciertos perjuicios y ciertas hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» —un alemán entiende lo que quiere significar originariamente la «miseria» (*Elend, élend*)—, pero uno también se ha empeñado y obligado con la comunidad en lo que respecta precisamente a esos perjuicios y hostilidades. ¿Qué ocurrirá *en otro caso*? La comunidad, el acreedor engañado, se hará pagar lo mejor que pueda, con esto puede contarse. Lo que menos importa aquí es el daño inmediato que el damnificado ha causado: prescindiendo por el momento del daño, el delincuente es ante todo un «infractor», alguien que ha quebrantado, *frente a la totalidad*, el contrato y la palabra con respecto a todos los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no solo pierde, como es justo, todos aquellos bienes y ventajas, — ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, — y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad. La «pena» es, en este nivel de las costumbres, sencillamente la copia, el *mimus* [reproducción] del comportamiento normal frente al enemigo odiado, desarmado, sojuzgado, el cual ha perdido no sólo todo derecho y protección, sino también toda gracia: es decir, el derecho de guerra y la fiesta de victoria del *vae victis* [¡ay de los vencidos!] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad: — así se explica que la misma guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya producido todas *las formas* en que la pena se presenta en la historia.

10

Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes: el malhechor ya no es «proscrito» y expulsado, a la cólera general ya no le es lícito descargar en él con tanto desenfreno como antes, sino que a partir de ahora el malhechor es defendido y protegido con cuidado, por parte del todo, contra esa cólera y, en especial, contra la de los inmediatos perjudicados. El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; un esfuerzo por localizar el caso y evitar una participación e inquietud más amplias o incluso generales; intentos de encontrar equivalentes y de solventar el asunto entero (la *compositio* [arreglo]); sobre todo la voluntad, que aparece en forma cada vez más decidida, de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de *separar*, al menos hasta un cierto grado, una cosa de otra, el delincuente de su acción — éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal. Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste. El «acreedor» se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una *conciencia de poder* de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe, — *dejar impunes* a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!...» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, — acaba, como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina — *gracia*; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más—allá del derecho.

11

— Digamos aquí unas palabras de rechazo contra ciertos ensayos recientemente aparecidos de buscar el origen de la rhoral en un terreno completamente distinto, — a saber, en el terreno del resentimiento. Antes digamos una cosa al oído de los psicólogos, suponiendo que éstos hayan de sentir placer en estudiar otra vez de cerca el resentimiento: donde mejor florece ahora esa planta es entre anarquistas y antisemitas

igual manera, por lo demás, a como siempre ha florecido, es decir, en lo oculto, parecida a la violeta, aunque con distinto perfume. Y dado que de lo semejante tiene que brotar siempre por necesidad lo semejante, no sorprenderá el ver que precisamente de tales círculos vuelven a surgir intentos, aparecidos ya a menudo —véase antes, pp. 62 y s.—, de santificar la *venganza*, dándole el nombre de *justicia* —como si la justicia fuera sólo, en el fondo, un desarrollo ulterior del sentimiento de estar—ofendido— y de rehabilitar suplementariamente, con la venganza, a los afectos *reactivos* en general y en su totalidad. De esto último yo sería el último en escandalizarme: incluso me parecería un *mérito* en orden al problema biológico entero (con respecto al cual se ha infravalorado hasta ahora el valor de tales afectos). Sobre lo único que yo llamo la atención es sobre la circunstancia de que esta nueva *nuance* [matiz] de equidad científica (a favor del odio, de la envidia, del despecho, de la sospecha, del rencor, de la venganza) brota del espíritu mismo del resentimiento. Esta «equidad científica», en efecto, desaparece en seguida, dejando sitio a acentos de enemistad y de recelo mortales, tan pronto como entra en juego un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos y que, en consecuencia, merecerían con todo derecho ser estimados y valorados muy alto *científicamente*: a saber, los afectos auténticamente *activos*, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes. (E. Dühring⁵¹, *Valor de la vida; Curso de filosofía*; en el fondo, en todas partes.) Quede dicho esto en contra de esa tendencia en general; mas por lo que se refiere a la tesis particular de Dühring, de que la patria de la justicia hay que buscarla en el terreno del sentimiento reactivo, debemos contraponer a ella, por amor a la verdad, y con brusca inversión, esta otra tesis: ¡el último terreno conquistado por el espíritu de la justicia es el terreno del sentimiento reactivo! Cuando de verdad ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no sólo frío, mesurado, extraño, indiferente: ser—justo es siempre un comportamiento *positivo*), cuando la elevada, clara, profunda y suave objetividad del ojo justo, del ojo *juzgador*, no se turba ni siquiera ante el asalto de ofensas, burlas, imputaciones personales, esto constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra, — incluso algo que en ella no debe esperarse si se es inteligente, y en lo cual, en todo caso, no se debe *creer* con demasiada facilidad. Lo cierto es que, de ordinario, incluso tratándose de personas justísimas, basta ya una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación, para que la sangre se les suba a los ojos y la equidad *huya* de éstos. El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo *más libre*, una conciencia *más buena*, y, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la «mala conciencia», — ¡el hombre del resentimiento! Para terminar, miremos en torno nuestro a la historia: ¿en qué esfera ha tenido su patria hasta ahora en la tierra todo el tratamiento del derecho, y también la auténtica

del hombre reactivo? De ningún modo: antes bien, en la esfera de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos. Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra — sea dicho esto para disgusto del mencionado agitador⁵² (el cual hace una vez una confesión *atravesado todos mis trabajos y mis esfuerzos como el hijo rojo de la justicia*) — la lucha precisamente *contra los* sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso. En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él (bien se trate de grupos, bien se trate de individuos), al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y, a veces, imponiendo acuerdos, en parte elevando a la categoría de norma ciertos equivalentes de daños, a los cuales queda remitido desde ese momento, de una vez por todas, el resentimiento. Pero lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos —lo hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello—, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto: en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos del perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado —: a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más *impersonal* de la acción. — De acuerdo con esto, sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» (y *no*, como quiere Dühring, a partir del acto de ofensa). Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «inj

desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el patrón comunista de Dühring, sería un principio *hostil a la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada. —

⁵¹. E. Dühring (1833-1921), filósofo alemán. Dedicado primero al Derecho, fue más tarde profesor en la Universidad de Berlín, pero en 1877 perdió la *venia legendi*. Nietzsche le tenía por «anarquista», y no le nombra más que para atacarle. Con todo, había estudiado muy detenidamente algunas de sus principales obras.

⁵². El «mencionado agitador» es, claro está, E. Dühring. La cita que viene a continuación pertenece al libro de éste *Sache, Leben und Feinde* (Cosa, vida y enemigos), 1882.

12

Todavía una palabra, en este punto, sobre el origen y la finalidad de la pena —dos problemas que son distintos o deberían serlo: por desgracia, de ordinario se los confunde. ¿Cómo actúan, sin embargo, en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre —: descubren en la pena una «finalidad» cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* [causa productiva] de la pena y — ya han acabado. La «finalidad en el derecho»⁵³ es, sin embargo, lo último que ha de utilizarse para la historia genética de aquél: pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, — a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. Por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, — ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar. Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, — sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más... Incluso en el interior de cada organismo singular las cosas no ocurren de manera distinta: con cada crecimiento esencial del todo cambia también de «sentido» de cada uno de los órganos, — y a veces la parcial ruina de los mismos, su reducción numérica (por ejemplo, mediante el aniquilamiento de los miembros intermedios), pueden ser un signo de creciente fuerza y perfección. He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un «progreso» *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre — eso *sería* un progreso... — Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, se opone al instinto y al gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían pactar incluso c

mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer. La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo*⁵⁴ (por formar una mala palabra para una mala cosa), de tal manera se han ido poco a poco transformando y enmascarando en lo espiritual, en lo más espiritual, que hoy ya penetran, y les *es licito penetrar*, paso a paso en las ciencias más rigurosas, más aparentemente objetivas; a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica *actividad*. En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer — su «nihilismo administrativo»; pero se trata de algo más que de «administrar»...

⁵³. Sin nombrarlo, Nietzsche alude aquí a la obra de Rudolf von Ihering (1818-1892) *Der Zweck im Recht* (La finalidad en el Derecho). Esta obra se fue publicando entre los años 1877-1883, y quedó incompleta.

⁵⁴. Misarquismo, de *μισῶω*, odiar, y *ἀρχῶ*, mandar, significa: odio a todo Gobierno.

13

— Así, pues, para volver al asunto, es decir, *a la pena*, hay que distinguir en ella dos cosas: por un lado, lo relativamente *duradero* en la pena, el uso, el acto, el «drama», una cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro lado, lo *fluido* en ella, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos. Nosotros presuponemos aquí sin más, *per analogiam* [por analogía], de acuerdo con el punto de vista capital de la metódica histórica que acabamos de exponer, que el procedimiento mismo será algo más viejo, algo más antiguo que su utilización para la pena, que esta última ha sido *introducida* posteriormente en la interpretación de aquél (el cual existía ya desde mucho antes, pero era usado en un sentido distinto), en suma, que las cosas no son como hasta ahora han venido admitiendo nuestros ingenuos genealogistas de la moral y del derecho, todos los cuales se imaginaban que el procedimiento había sido inventado para la finalidad de la pena, de igual modo que antes se imaginaba que la mano había sido *inventada* para la finalidad de agarrar. En lo que se refiere ahora al segundo elemento de la pena, al elemento fluido, a su «sentido», ocurre que, en un estado muy tardío de la cultura (por ejemplo, en la Europa actual), el concepto de «pena» no presenta ya de hecho un sentido único, sino toda una síntesis de «sentidos»: la anterior historia de la pena en general, la historia de su utilización para las más distintas finalidades, acaba por cristalizar en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, subrayémoslo, resulta del todo *indefinible*. (Hoy es imposible decir con precisión *por qué* se imponen propiamente penas: todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia.) En un estadio anterior, en cambio, aquella síntesis de «sentidos» aparece más soluble y, también, más trastocable; todavía se puede percibir cómo los elementos de la síntesis modifican su valencia y, por tanto, su orden para cada caso particular, de tal modo que unas veces es un elemento, y otras veces otro distinto el que destaca y domina a costa de los otros, más aún, a veces un único elemento (por ejemplo, la finalidad de intimidar) parece eliminar todos los demás. Para dar al menos una idea de cuán inseguro, cuán sobreañadido, cuán accidental es «el sentido» de la pena, y cómo un mismo e idéntico procedimiento se puede utilizar, interpretar, reajustar para propósitos radicalmente distintos, voy a dar aquí el esquema a que yo he llegado basándome en un material relativamente escaso tomado al azar. Pena como neutralización de la peligrosidad, como impedimento de un daño ulterior. Pena como pago del daño al damnificado en alguna forma (también en la forma de una compensación afectiva). Pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio, para prevenir la *ón* de temor respecto a quienes determinan y ejecutan la pena. Pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor (por ejemplo, utilizándolo como esclavo para las minas). Pena como segregación de un elemento que se halla en trance de degenerar (a veces, de toda una rama, como ocurre en el derecho chino: y, por tanto, como medio para mantener pura una raza o para mantener estable un determinado tipo social). Pena como fiesta, es decir, como violentación y burla de un enemigo finalmente abatido. Pena como medio de hacer memoria, bien a quien sufre la pena — la llamada «corrección», bien a los testigos de la ejecución. Pena como pago de un honorario, estipulado por el poder que protege al infractor contra los excesos de la venganza. Pena como compromiso con el estado natural de la venganza, en la medida en que razas poderosas mantienen todavía ese estado y lo reivindicán como privilegio. Pena como declaración de guerra y medida de guerra contra un enemigo de la paz, de

considerársele peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a los presupuestos de la misma, por considerársele un rebelde, traidor y perturbador de la paz, se le combate con los medios que proporciona precisamente la guerra. —

14

Esta lista no es desde luego completa; resulta claro que la pena está sobrecargada con utilidades de toda índole. Tanto más lícito es restar de ella una *presunta* utilidad, considerada, de todos modos, por la conciencia popular como la más esencial, — la fe en la pena, hoy vacilante por múltiples razones, sigue encontrando todavía su apoyo más firme precisamente en tal utilidad. La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia». Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria! El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor: — en esto coinciden todos los observadores concienzudos, los cuales, en muchos casos, expresan

deseos más propios. Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia. Cuando a veces quebranta la energía y produce una miserable postración y autorrebajamiento, tal resultado es seguramente menos confortante aún que el efecto ordinario de la pena: el cual se caracteriza por una seca y sombría seriedad. Pero si pensamos en los milenios *anteriores* a la historia del hombre, nos es lícito pronunciar, sin escrúpulo alguno, el juicio de que el desarrollo del sentimiento de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica cabalmente por la pena, — al menos en lo que se refiere a las víctimas sobre las que se descargaba la potestad punitiva. No debemos infravalorar, en efecto, el hecho de que justo el espectáculo de los procedimientos judiciales y ejecutivos mismos impide al delincuente sentir su acción, su tipo de actuación, como reprochable en sí; pues él ve que ese mismo tipo de actuaciones se ejerce con buena conciencia; así ocurre con el espionaje, el engaño, la corrupción, la trampa, con todo el capcioso y taimado arte de los policías y de los acusadores, y además con el robo, la violencia, el ultraje, la prisión, la tortura, el asesinato, ejecutados de manera sistemática y sin la disculpa siquiera de la pasión, tal como se manifiestan en las diversas especies de pena, — todas esas cosas son, por tanto, acciones que sus jueces en modo alguno reprueban y condenan *en sí*, sino sólo en cierto aspecto y en cierta aplicación práctica. La «mala conciencia», esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena, *no* ha crecido en este suelo, — de hecho durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, *nada* referente a que aquí se tratase de un «culpable». Sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna «aflicción interna» distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar.

15

En una ocasión, y de manera pérfida, llegó esta idea hasta la conciencia de Spinoza (para disgusto de sus intérpretes, que se *esfuerzan* metódicamente por entenderlo mal en este pasaje, por ejemplo, Kuno Fischer), cuando una tarde, acordándose quién sabe de qué cosa que le raspaba, investigó la cuestión de qué había subsistido en realidad, para él mismo, del famoso *morsus conscientiae* [mordedura de la conciencia] —él, que había puesto el bien y el mal entre las fantasías humanas y había defendido con furia el honor de su Dios «libre» contra aquellos blasfemos que afirmaban que Dios hace todo *sub ratione boni* [por razón del bien] («pero esto significaría someter a Dios al destino y sería en verdad el más grande de todos los absurdos») ^{se}. Para Spinoza el mundo había retornado de nuevo a aquella inocencia en que se encontraba antes de la invención de la mala conciencia: ¿en qué se había convertido ahora el *morsus con conscientiae*? «En lo contrario del *gaudium*, se dijo finalmente, —en una tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que ocurrió de modo contrario a todo lo esperado.» Eth. III propos. XVIII schol. I, II. Durante milenios los malhechores sorprendidos por la pena *no* han tenido, en lo que respecta a su «falta», sentimientos *distintos de los de Spinoza*. «Algo ha salido inesperadamente mal aquí», y *no*: «Yo no debería haber hecho esto» —, se sometían a la pena como se somete uno a una enfermedad, o a una desgracia, o a la muerte, con aquel valiente fatalismo sin rebelión por el cual, por ejemplo, todavía hoy los rusos nos aventajan a nosotros los occidentales en el tratamiento de la vida. Cuando en aquella época aparecía una crítica de la acción, tal crítica la ejercía la inteligencia: incuestionablemente debemos buscar el auténtico *efecto* de la pena sobre todo en una intensificación de la inteligencia, en un alargamiento de la memoria, en una voluntad de actuar en adelante de manera más cauta, más desconfiada, más secreta, en el conocimiento de que, para muchas cosas, uno es, de una vez por todas, demasiado débil, en una especie de rectificación del modo de juzgarse a sí mismo. Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la inte