

Niezsche contra el juicio (final): el final del juicio.

Carassai, Sebastián.

Cita:

Carassai, Sebastián (2000). *Niezsche contra el juicio (final): el final del juicio*. IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-033/110>

Nietzsche contra el juicio (final): el final del juicio.

Nietzsche es, para Deleuze, uno de los cuatro grandes discípulos del marrano Baruch Spinoza en la ardua y aún no culminada tarea de criticar el juicio para acabar de una vez con él¹. ¿Por qué ambos filósofos han dirigido la crítica hacia la pretensión de erigir tribunales? ¿En qué sentido dicha crítica asume relevancia en las actuales condiciones políticas de occidente? ¿Acaso nos sentimos reclamados por esa preocupación? ¿Deberíamos sumarnos a esa des poblada caravana? En ese caso, ¿qué itinerario, qué tránsito deberíamos proponernos?.

Kant intuyó que los tribunales eternos no podrían soportar incólumes las revoluciones provocadas por la irrupción de la modernidad. Convencido de que el nuevo orden requería, sin embargo, de jueces y juicios, ingenió una operación que –si se nos tolera la impertinencia y el innegable anacronismo de nuestras expresiones- arriesgamos a calificar como una *privatización* de aquellos tribunales, descubriendo en la razón humana –objetivamente subjetiva- no solamente el domicilio moderno de la conciencia del deber y la obligación, sino también el de la aprobación y la sentencia.

Dos siglos después de la publicación de las críticas de la razón kantianas, en el terreno de lo que habitualmente se conoce como *política internacional*², el imperativo categórico se ha cristalizado en algunas instituciones “universales”. Validadas por el respeto y en algunos casos la colaboración de las naciones de occidente, constituyen organismos o instituciones que se erigen como tribunales supremos de las acciones de cualquier ser racional posible, de cualquier nación, pueblo o Estado. Allí donde Milosevic no gobierna como *debe ser*, la OTAN acude inmediatamente autoproclamándose como la encarnación de una razón universal, con autoridad para intervenir, juzgar y sentenciar. El mundo *debe ser* liberal en lo económico y “democrático” en lo político. La nación que no obre de esta manera tiene juez, veredicto y suplicio. El problema del juicio, entonces, es también –sino, sobre todo- un problema político.

Para Nietzsche, si existe una manera de formar rebaños, ésta es por excelencia la imposición de *la doctrina del juicio*³. Nietzsche no duda en afirmar que es así como Pablo

consigue falsear a Jesús y, llamando Dios a su propia voluntad, funda la máxima desgracia de la humanidad: el cristianismo. Mahoma, por su parte, puesto a extraer alguna pieza de la maquinaria cristiana, inequívoca y excluyentemente adopta dicha doctrina.

El problema del *juicio* admite diversos planteamientos en Nietzsche, y por razones de tiempo, sólo avanzaremos en el planteo moral. Y el problema de la moral en nuestro autor siempre remonta al martillo filosófico capaz de transvalorar todos los valores. E incluso podríamos sugerir con Eugen Fink que el problema del valor es indisociable del problema del ser, ya que la “identificación fundamental de ser y valor es lo específico de su filosofía”⁴. Menuda cuestión ha devenido entonces el problema del *juicio*.

La chinería konigsberguense –tal es así como Nietzsche alude por momentos al moralista de Kant- del deber, la virtud, el bien en sí, fundan una vida enjuiciada por impersonalismos y valores universales que encuentran en la conciencia el terreno fecundo para desplegar su ficcionalidad. La culpa, el pecado, la deuda, son sembrados en la conciencia como consecuencias de transgresiones o faltas eternas, resultado de haber lesionado valores trascendentes, superiores, inmutables. La cortedad de nuestras vidas favorece esa ficción, dado que la misma se anularía o nunca hubiese podido echar raíces si al menos un hombre hubiera vivido ochenta mil años y constatado él mismo que aquella estructura jerárquica de valores ha variado en innumerables ocasiones, y lo bueno ha sido malo y lo justo injusto, todo en un solo hombre.

Pero Nietzsche avanza en este camino más allá que cualquier otro, dado que de ningún modo se trata de colocar una moral en lugar de otra, una estructura jerárquica en lugar de otra, un Dios en lugar de otro, una religión en lugar de otra. Nietzsche no pierde de vista nunca que el problema siempre es *el lugar* y si con algo hay que acabar definitivamente es con él, y no con lo que en él suceda. El problema no está en cómo repartir o ubicar los valores establecidos, sino en los valores establecidos⁵. La crítica no puede llevarse adelante con prudencia, respeto y complacencia, como ha realizado el kantismo, sino desbaratando violentamente las pretensiones universalistas de cualquier moral, de cualquier valor. Descubre Nietzsche que nunca hemos sido dueños de nosotros mismos, que hemos rendido cuentas

durante siglos en diversos tribunales, que hemos sabido cargar, como el camello, culpas y deudas en nuestras espaldas, a veces ocasionadas por dioses transmundanos, a veces fundadas en imperativos trascendentales. Obedientes hasta el hartazgo, hemos incluso participado de una sátira ciertamente indecorosa: nos hemos pavoneado con orgullo y complacencia -y el hombre moderno es el mejor exponente-, creyendo que el nuevo tribunal reside en nuestra razón, y seguimos celebrando la obediencia y castigando la desobediencia, aceptando bajo el nuevo disfraz de la razón viejas tutorías frente a las cuales nos jactamos de permanecer dóciles.

Ya en *Humano, demasiado humano* Nietzsche consideraba a la moral como la autodivisión del hombre. El hombre, en moral, no es *in-dividuo* sino *dividuo*⁶. La lectura de la *Crítica de la Razón Práctica* no deja de prestarle razón: el hombre es un conflicto constante entre inclinaciones y deberes. Pero esa renuncia a la unidad no se logra sino a costa de generar una práctica empapada de hipocresía, y quizás sea ésta una de las ideas más atrevidas de la reflexión nietzscheana. Así entendida, toda moral es hipócrita⁷, del mismo modo que todo valor universal no puede dejar de serlo. Tras los sentimientos morales más sublimes, debemos detectar los móviles supremos del obrar humano. Donde una acción se presente como el desenlace puro de un deber moral, debemos quitar, como quien desnuda una cebolla, las diversas capas hasta que descubramos, agazapada, la inclinación.

En el célebre capítulo *De las tarántulas*, Zarathustra aconseja desconfiar de quienes tienen fuerte tendencia a imponer castigos, esas tarántulas para quienes ser jueces es la dicha suprema. En nombre de virtudes superiores, jueces aparentemente ingobernados convierten en santa cualquier destrucción, en verdad cualquier falacia, en justa cualquier intervención. Acabar con el juicio no es impedirnos establecer diferencias, sino contrariamente, desmontar la estructura injusta de la justicia, boicotear la pretensión universalista de la parte, desmontar la hipocresía consistente en suponer criterios preexistentes a los existentes, es decir, a las existencias, a las maneras de existir.

Existir de una manera noble implica siempre desafiar el juicio, denunciar su injusticia, desenmascarar sus coartadas, señalar sus miserias, destruir sus tribunales. Acabado el juicio,

no desaparecen las diferencias sino que, por el contrario, comienzan a asumirse radicalmente. Como si acabado el juicio, se iniciase un largo regreso de lo expulsado a los infiernos, como si los sentimientos negados y aborrecidos por la moralidad volviesen a no dejarse exiliar nuevamente, como si lo hasta ahora nunca nuevo viera la luz que celebra la vida y no la juzga.

Comenzamos estas páginas citando a Deleuze. Lo convocamos, ahora, a que retorne a culminarlas. En un texto ya citado sugiere que la doctrina del juicio “ha trastocado y reemplazado el sistema de los afectos”⁸. Esto es, Deleuze insiste en pensar a Nietzsche en clave spinoziana. Y Spinoza no quiso que Dios sea juez sino Naturaleza. Emancipados del juicio, libres ya de tribunales eternos o trascendentales, el problema deja de ser jurídico y comienza a ser vital: como expresiones o modalidades de la existencia, las cosas, los hombres, o –en términos nietzscheanos- las voluntades, se diferencian por el modo de afectar y por el modo de ser afectados, por el poder del deseo, por la vitalidad de sus pasiones, por su alegría y por su tristeza, por aquello que aman u odian y por el modo en que lo hacen.

Si el problema de Nietzsche no puede ser pensado –como sostenemos- desde la lógica del reemplazo (de un Dios por otro, de un conocimiento por otro, etc...) tampoco aquí se trata entonces de albergar unos sentimientos que se definan por oposición a los establecidos, en una palabra: no se trata de variar los huéspedes sino de acabar con el hotel. El ideal nietzscheano constituye una nueva manera de sentir, una nueva manera de ser afectados y de afectar, una nueva manera –quizás, la primera- de afirmar la vida. Obrar de tal modo que queramos repetirlo eternamente.

La muerte de Dios abre –para Nietzsche- una gran oportunidad, pero a la vez, el enorme riesgo del dominio del poder reactivo: nihilismo, resentimiento, mala conciencia. Probablemente el temor nietzscheano radica en la intuición de que muerto Dios, no faltarían quienes apeteciendo ese lugar, se repartirían como ladrones el botín de aquella muerte. La oportunidad es el *Superhombre*, el riesgo, en cambio, *el último hombre*.

La tarea de retomar esta crítica nos desplaza del ámbito de la culpa, el deber y el castigo a la existencia, no hacia la experiencia nihilista que quiere una vida que no quiere nada,

sino hacia aquel espacio que se abre en las posibilidades del existir, en donde ser es valorar, es decir, crear valor, y pensar es interpretar, esto es, tomar posición.

Lic. Sebastián Carassai.

NOTAS:

¹ Lawrence, Kafka y Artaud son los tres restantes. Ver, Deleuze, Gilles: *Para acabar de una vez con el juicio*, en *Crítica y Clínica*. Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 1996.

² Podrían incluso análogamente plantearse diversas cuestiones en otros ámbitos, como por ejemplo, el de la Economía internacional (organizaciones de crédito mundial, etc...).

³ Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*. Alianza Editorial. Madrid, 1995. Parágrafo 42.

⁴ Fink, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad. Madrid, 1996; pág. 22.

⁵ A esto mismo alude Deleuze cuando menciona que “siempre que Nietzsche denuncia la virtud, lo que denuncia no son las falsas virtudes, ni los que se sirven de la virtud como una máscara. Es la propia virtud en sí misma, es decir: la pequeñez de la verdadera virtud, la increíble mediocridad de la verdadera moral, la bajeza de sus auténticos valores” (Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1998 (pág 128)).

⁶ En esta obra Nietzsche ejemplifica con los actos supuestamente caritativos o bondadosos, y desmitifica su –de nuevo- supuesto altruismo: la madre que resigna sueño, alimento, salud, o fortuna por su hijo, ¿no lo hace por una parte de ella?. En realidad, la división del hombre generada por la moral hace que renunciemos a una parte de nosotros mismos; de este modo, la moral siempre es una moral de sacrificios.

⁷ Nótese que se afirma esto de la moral, pero no necesariamente de la ética. Una ética como, por ejemplo, la de Spinoza estaría libre de esta acusación –lo cual no podemos aquí profundizar pero no por ello íbamos a dejar de mencionar-.

⁸ Deleuze, Gilles: *Para acabar de una vez con el juicio*, en *Crítica y Clínica*. Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 1996.