



MIRADES
intersubjectives
en la **FILOSOFIA**
actual

Editors

Patrici Calvo

Maria Medina-Vicent

MIRADES

intersubjectives

en la **FILOSOFIA**

actual

Actes del XXI Congrés Valencià
de Filosofia
(Universitat Jaume I,
10, 11 i 12 de març del 2016)

Director

Tobies Grimaltos

Editors

Patrici Calvo

Maria Medina-Vicent

València 2017

Societat de Filosofia del País Valencià



Mirades intersubjectives en la filosofia actual és una publicació destinada a divulgar els continguts presentats al XXI Congrés Valencià de Filosofia organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià i celebrat durant els dies 10, 11 i 12 de març de 2016 en la Universitat Jaume I de Castelló.

Comitè científic: María Álvarez (King's College London), Romà de la Calle de la Calle (Universitat de València), Enric Casaban Moya (Universitat de València), Jesús Conill Sancho (Universitat de València), Esa Díaz-León (University of Manitoba), Josep Corbí Fernández Ibarra (Universitat de València), Adela Cortina Orts (Universitat de València), Antoni Defez Martín (Universitat de Girona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Valeriano Iranzo García (Universitat de València), Joan B. Llinares Chover (Universitat de València), Elena Nájera Pérez (Universitat d'Alacant), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella, Buenos Aires), Sònia Roca (University of Stirling), Faustino Oncina Coves (Universitat de València), Nicolás Sánchez Durá (Universitat de València), Sergio Sevilla Segura (Universitat de València), Chon Tejedor (University of Herfordshire i University of Oxford), Jordi Valor Abad (Universitat de València) i José Zalabardo (University College London).

Direcció a càrrec de: Tobies Grimaltos (Universitat de València).

Edició a càrrec de: Patrici Calvo i Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I).

Disseny de portades i maquetació: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I).

Aquesta obra ha rebut el suport de la Societat de Filosofia del País Valencià.

© Del text: els autors i les autores, 2017.

© De la present edició: la Societat de Filosofia del País Valencià, 2017.

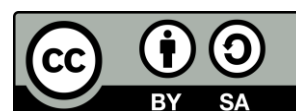
© Del disseny de les portades i la maquetació de l'obra: Maria Medina-Vicent, 2017.

ISBN: 978-84-608-9415-5

<http://www.uv.es/sfpv/>

Aquest text està subjecte a una llicència Reconeixement-CompartirIgual de *Creative Commons*, que permet copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra sempre que s'especifiqui l'autor/a i el nom de la publicació fins i tot amb objectius comercials i també permet crear obres derivades, sempre que siguin distribuïdes amb aquesta mateixa llicència.

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/legalcode>





ÍNDEX

INTRODUCCIÓ	VII
FILOSOFIA I EDUCACIÓ	1
Filosofar a la altura, y a la basura, de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria. Paolo Scotton	3
El fundamento ético-filosófico de la educación. Javier Gracia Calandín	21
Neurofilosofía y educación segregada por sexos. Sonia Reverter Bañón	27
FILOSOFIA I REALITAT	41
El realismo escolástico extremo de Peirce: un caso que elude el argumento de la indispensabilidad. M^a Uxía Rivas Monroy	43
Pragmática y metafísica general de lo ejemplar en Javier Gomá. Una aproximación crítica. Ricardo Gutiérrez Aguilar	57
FILOSOFIA I CONEIXEMENT	69
La responsabilitat epistémica i el seu abast. Una reflexió a través de l'holisme semàntic. Lurdes Valls Crespo	71
La transparencia de la creencia: ¿Puede aplicarse también a deseos e intenciones? Jesús López Campillo	81
El discurso histórico y la memoria colectiva en el siglo XX. Rafael Pérez Baquero	87
FILOSOFIA I LLENGUATGE	95
Volicionismo y Disyuntivismo en Teoría de la Acción. Hacia una explicación naturalizada de los 'actos de la voluntad'. Carlos Jaén Solanes	97
La polèmica entre Hamann i Herder sobre l'origen del llenguatge. Guillem Llop i Forcada	105
Los pliegues del lenguaje. M^a del Carmen Avendaño y María Janovich	115
El rol de la lengua en la conceptualización. Marina Ortega-Andrés	129
Los lugares del habla. Deconstrucción y teología negativa. Juan Evaristo Valls Boix	137



FILOSOFIA I LITERATURA..... 147

La mecánica erótica en la poesía de Juan de Yepes. **Vicente Ordóñez Roig** ...149

El diálogo en Paul Celan. **Pablo L. Sánchez Gómez**157

La paraula trencada: representació i testimoni en la poesia de Paul Celan. **Raimon Ribera**167

Peligros de escribir sobre la escritura. *Beginnings* de Edward Said y *Sade, Fourier, Loyola* de Roland Barthes. **Pau Ferrandis Ferrer**177

Viure per testimoniar. L'exemple de Primo Levi. **Ana Lucía Batalla**185

¿Crimen sin castigo? Sobre la primera incursión de Woody Allen en el universo moral de Dostoievski. **Lorena Rivera León**197

FILOSOFIA I POLÍTICA..... 207

Nietzsche y el Estado griego: un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt. **Francisco Arenas-Dolz**209

Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica. **Marina García-Granero Gascó**221

Un nou camí de servitud. La política sense ideologia. **José F. Gómez**.....233

Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y el concepto de praxis emancipadora en el pensamiento de Marx. **César Ortega Esquembre**245

FILOSOFIA I COMPORTAMENT 259

El papel de los medios de comunicación en la ceguera moral andersiana: el caso de Internet. **Virginia Ballesteros**261

Sobre els problemes humans actuals i les seues solucions: la violència. **Ismael Vallès i Sanchis**275

La vejez, ese estupor desolado. **Irene Gaytán González**303

FILOSOFIA I CIÈNCIA 315

Hempel, la explicación científica y el asta de bandera. **Saúl Pérez**317

El “giro bruniano” de la concepción de sustancia: el objeto verdadero de la ciencia aristotélica. **Diana María Murguía Monsalvo**.....329

Emergentisme *Splunge*. **Òscar Llorens i Garcia**345

Jerarquía de Grzegorzcyk: nivel 0 es computablemente enumerable. **Joaquín Díaz Boils y José P. Úbeda Rives**351

Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica

Marina García-Granero Gascó

Introducción

El debate en torno a Nietzsche y las leyes de Manú ya tiene largo recorrido. Thomas H. Brobjer (1998) realizó un excelente trabajo recopilando todos los usos de vocablos brahmánicos en los textos nietzscheanos, poniendo especial énfasis en los numerosos vituperios que el filósofo alemán dirigió al sistema de castas hindú. No obstante, su objetivo era justificar una lectura apolítica de Nietzsche sobre la cual sigue abierto el debate — ejemplos de respuesta son Dombowsky (2001) y Conill (2014). Por su parte, el trabajo de Roger Berkowitz (2005) se centró en la cuestión de la inferioridad de las leyes positivas frente a una ley natural, la cual rige que por naturaleza *no* somos iguales.

En mi caso, quisiera poner de relieve el sentido de la separación de la sociedad en distintas castas o estamentos a la hora de favorecer el desarrollo de la excelencia en los diversos estamentos. Asimismo, quisiera poner de relieve en qué medida estudio del análisis nietzscheano de las leyes de Manú es especialmente interesante, pues entran en conjunción numerosas tesis y célebres nociones nietzscheanas: por ejemplo, la conexión con la noción de *pathos* de la distancia, la preocupación por el nacimiento, conservación y hegemonía del genio, o el resentimiento de los esclavos.

El trabajo comienza con un breve estudio de la fuente por la que Nietzsche entra en contacto con las leyes de Manú. A continuación, entraremos en contenido. Nuestro objetivo será elucidar, en primer lugar, qué características de la separación estamental contribuyen al mejoramiento humano en perspectiva nietzscheana, y en segundo lugar, cuáles suponen un freno. Dicho de otro modo, qué características unen a las leyes de Manú con el proyecto de cría (*Züchtung*) nietzscheano, y cuáles difieren. El estudio del análisis nietzscheano de las leyes de Manú es especialmente interesante en la medida en que entran en conjunción numerosas tesis y nociones nietzscheanas: la conexión con la noción de *pathos* de la distancia, la preocupación por el nacimiento de genio, o el resentimiento de los esclavos.

1. Contextualización y estudio de las fuentes: Louis Jacolliot

Ciertamente, lo que aquí más nos interesa es destacar las bases filosóficas de tanto las alabanzas como los vituperios que Nietzsche realiza respecto del Código de Manú. No obstante, será necesario en primer lugar realizar un estudio de las fuentes por las que Nietzsche se aproxima y conoce este texto sánscrito.

La Ley de Manú es un texto sánscrito escrito en métrica clásica. En su país de origen es denominado *Mānava-Dharmaśāstra* o *Manu-Smṛiti*. Es parte de la literatura didáctica clásica india, los *Śāstras*, libros de texto que se ocupan de las más importantes ciencias y artes, tan variados como la medicina, la astronomía, el teatro, el baile, la política o el Estado. Por su parte, *Dharma* significa «conducta, comportamiento, maneras en las que se debe actuar» (Etter, 1987: 341). En otras palabras, el Código de Manú es un reglamento de conducta, tanto la vida privada como el orden comunitario se encuentran sometidos a numerosas y estrictas prescripciones.

El libro contiene doce capítulos que tratan de diversos temas tales como la iniciación, el matrimonio, la hospitalidad, restricciones dietéticas, la conducta de las mujeres y la ley de los reyes. Existen diversos *Dharmaśāstras*, y aunque el Código de Manú no es el más antiguo, sí que es el más conocido y difundido en el mundo occidental. Manú, presunto autor del Código, es en la religión hindú el hijo del dios Brahma y el padre originario de la humanidad, lo cual otorga a la obra una apariencia de gran antigüedad, y por ende, indiscutible autoridad. Los estudios filológicos calculan que el texto data de entre el primer siglo a.C. y el primer siglo d.C., lo cual lo sitúa con certeza como posterior a otros textos sánscritos más antiguos cuya autoría se remonta a los siglos quinto y sexto a.C.

Nietzsche (2012,173) escribe una carta a Peter Gast en mayo 1888 en la que afirma: “Una enseñanza esencial les debo a estas últimas semanas: encontré el código de Manú en una traducción francesa, que se ha hecho en la India bajo riguroso control de los sacerdotes y doctos de alto rango de allí mismo”. Queda patente que Nietzsche confía en la fidelidad de la traducción al texto original. No menciona en ningún momento el título completo del texto que utiliza ni el nombre del traductor, sino que se refiere al texto como «Manu» o «Gesetzbuch des Manu». Pero es bien sabido que leyó *Les législateurs religieux, Manou, Moïse, Mahomet* de Louis Jacolliot. Dicha obra se conserva en su biblioteca de Weimar con numerosos subrayados y marcas de lectura (Campioni *et al.*, 2002: 325). Además, diversos fragmentos póstumos muestran traducciones que el propio Nietzsche (2010: 610) se entretenía realizando del francés al alemán.

Pero Jacolliot es en realidad un fanático de la India que creía que toda la cultura humana

provenía de dicha región. En palabras de Annemarie Etter (1987: 352), su traducción es en realidad «una publicación pseudocientífica» y «parece una ironía del destino» que fuera precisamente la traducción de Jacolliot la que cayera en manos de Nietzsche, pues ya habían sido publicadas traducciones mucho más fidedignas al original. Por ejemplo, las traducciones inglesas de George Bühler en 1886 — que sigue siendo empleada en la actualidad —, la de William Jones publicada en 1796 o la traducción francesa de Auguste Loiseleur Deslongchamp de 1833. Incluso existía una traducción alemana, realizada en 1797 por J.C. Hüttner usando como intermediario el ejemplar inglés de William Jones.

El estudio de las fuentes es interesante en la medida en que nos permite distinguir qué ideas aparecen verdaderamente en el Código de Manú original, cuáles son añadidas por Jacolliot, y finalmente, qué interpretaciones realiza Nietzsche a partir del material. Por ejemplo, «chandala» (*Tschandala*) es un término que en el sistema de castas indio indica el miembro de la clase social más baja. Etter puntualiza que, en realidad, en la literatura Dharma no existen tales nociones como «valores de las chandalas» u «odio de los chandalas», pero Nietzsche acuña dichas expresiones y las emplea como sinónimo de la palabra cristiano: la religión y la moral cristiana son religión chandala y moral chandala, sus valores son valores chandalas. Para Nietzsche, el odio de los chandalas contra la humanidad arie se perpetuó en el cristianismo convirtiéndose en religión, y por extensión, utiliza la denominación «chandala» para referirse a todo lo despreciable, lo inferior, lo que merece ser excluido.

Sirva esta sección como advertencia de que, al leer los análisis que Nietzsche realiza sobre el Código de Manú, no hemos de centrarnos en el contenido de fondo que es tratado —el cual, probablemente, no será verídico—, sino en la interpretación y el sentido que Nietzsche extrae de ellos.

2. ¿Qué aspectos de la ley de Manú comportan mejoramiento humano?

En esta sección, analizaremos las alabanzas que Nietzsche dirige al sistema de casas hindú. La primera de ellas es las leyes de Manú no configuran una doma, sino una cría, lo cual representa una aproximación al proyecto de cría nietzscheana. En segundo lugar, Nietzsche elogia la configuración jerárquica de la sociedad en base a los valores vitalistas, en oposición al democratismo cristiano. En ambos casos, subyace un distanciamiento de la doma cristiana y el democratismo fundado en la idea de igual dignidad de todos los hombres como hijos de Dios.

Comencemos por la primera alabanza. Si tomamos como referencia únicamente

las obras publicadas, los comentarios nietzscheanos de las leyes de Manú se concentran en la sección «Los "mejoradores" de la humanidad» del *El crepúsculo de los ídolos* y en las secciones §56-68 del *Anticristo*. Sin duda, son pasajes no muy extensos cuyo sentido puede pasar desapercibido tras una lectura apurada, pero especialmente significantes en la medida en que incorporan nociones y distinciones claves. Entre las aportaciones, Nietzsche nos presenta una nueva definición de la moral, la moral como mejoramiento (*Besserungs-Moral*), en cierto modo complementaria a la definición de moral como «la doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno "vida"» (Nietzsche, 1983: 41). En esta ocasión, nos especifica dos relaciones de dominio que pueden ser ejercidas desde la sociedad en su conjunto sobre el individuo en concreto. Nietzsche (2010: 95) nos presenta la distinción entre la moral de la cría y la moral de la doma:

Tomemos el otro caso de la llamada moral, el caso de la cría de una determinada raza y especie. El ejemplo más grandioso nos lo ofrece la moral india, sancionada como religión en la «Ley de Manú». (...) Es evidente que aquí no nos encontramos ya entre domadores de animales: una especie cien veces más suave y racional de hombres es el presupuesto para ya tan sólo concebir una cría como ésa.

La moral como mejoramiento se ha presentado históricamente en dos variantes: moral de la doma (*Zähmung*) y moral de la cría (*Züchtung*) (Nietzsche, 2015c: 94). Nietzsche incorpora estos vocablos, contemporáneos a la biología de su tiempo, tras su lectura de Lange (Salaquarda, 1978). El cristianismo y la democracia son ejemplos de doma o domesticación, represora de los instintos y valores vitales, cuyo objetivo es convertir al animal rapaz en un animal manso o doméstico: «para hacerlo inocuo, para hacerlo débil, esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo*» (Nietzsche, 2015c: 96). La democracia es un claro síntoma de la vida declinante, ya que mediante la domesticación, el hombre se torna inseguro y débil de voluntad.

Retomando la concepción de «"cultura" en *contraposición* a "civilización"» (Nietzsche: 2010, 496), las leyes de Manú constituyen un retorno a la bestia hombre que aún no ha sido civilizada. El orden de castas es sólo «la sanción de un *orden natural*» (Nietzsche, 2015a: 125): la cría de determinadas especies de hombre, reconcilia natura y cultura (*Rückkehr zur Natur*), en la medida en que respeta la diversidad corpórea de los distintos talentos. Nietzsche (2015a: 127) insiste: «en todo esto, digámoslo una vez más, no hay ningún capricho no hay nada "hecho"». Así, la ley de Manú distingue entre cuatro castas: aristocrática-sacerdotal (*Brahmanes*), guerrera (*Kṣatriyas*), agricultores y comerciantes

(*Vaiśyas*) y sirvientes (*Sūdras*). Como vemos, esta cría no rebaja todos los tipos de hombres a una misma tipología (Christians, 2011: 341) como hace la doma, sino que consiente el desarrollo de diferentes tipologías.

En segundo lugar, Nietzsche alaba la estructura jerárquica de las leyes de Manú. El sistema de castas permite el ejercicio del *pathos* de la distancia en sus dimensiones vertical y horizontal. En toda sociedad sana se diferencian condicionándose recíprocamente tres tipos de distinta gravitación fisiológica, cada uno de los cuales tiene su propia higiene, campo de trabajo, sentimiento de perfección y maestría. Escribe Nietzsche (2015a: 126) que:

Es la naturaleza, *no* Manú, la que separa entre sí a los preponderadamente espirituales, a los preponderadamente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, que no destacan ni en una cosa ni en otra, los mediocres. —estos últimos son el gran número, los primeros, la selección. La casta suprema, yo la llamo los menos.

Los hombres más espirituales, por ser los más fuertes, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento; su placer es el autovencimiento. Consideran un privilegio la tarea difícil, una recreación el jugar con cargas que aplastan a otros. Dominan no porque quieren, sino porque son, no está en su mano ser los segundos. Según Nietzsche, la estructura jerárquica se legitima precisamente en base a esas diferencias de vida, de calidad de vida, de modos de vida ascendentes o decadentes.

Los segundos son el ejecutivo de los más espirituales. Son los guardianes del derecho, los que cuidan del orden y de la seguridad, es ante todo el rey como forma suprema que engloba al guerrero, al juez y al mantenedor de la ley. Los que les alivian las cosas *groseras* que hay en el trabajo de dominar — su séquito, su mano derecha, sus discípulos. Los segundos se dedican a la utilidad pública, a «los oficios manuales, el comercio, la agricultura, la *ciencia*, la mayor parte del arte» (Nietzsche, 2015a: 127). La ciencia no puede desear cosa mejor para sí misma: en cuanto tal, ella corresponde a la especie media de ser humano, «está fuera entre las excepciones, en sus instintos no tiene nada de aristocrático y menos aún de anarquista» (Nietzsche, 2010: 600).

Nietzsche (2000: 126) aspira a una sociedad cuya estructura esté preparada para el nacimiento del genio. En dicha sociedad, cada casta realizaría una labor auxiliar. La separación de las castas es necesaria para hacer posibles tipos (*Typen*) más altos. Afirma Nietzsche (2015a: 127):

La desigualdad de los derechos es precisamente la condición para que haya derechos en género. Un derecho es un privilegio. En su especie de ser tiene cada uno su privilegio. No infravaloremos los derechos de los mediocres.

La vida que aspira a lo alto se vuelve cada vez más dura, — aumenta el frío, aumenta la responsabilidad. Ser aristocrático es entregar la felicidad al gran número: «la felicidad como paz del alma, virtud, *comfort* (mercadería anglo-angélica à la *Spencer*)» (Nietzsche, 2010: 666). Si la aristocracia es una constitución, una fisiología, no está en las manos de los hombres predominantemente espirituales dedicarse a las tareas predominante físicas. No está en sus manos ser los segundos, los ejecutores, los trabajadores. Los hombres aristocráticos «consideran un privilegio la tarea difícil, una *recreación* el jugar con cargas que aplastan a otro» (Nietzsche, 2015a: 126). En cambio, para el mediocre, ser mediocre es su felicidad; la maestría en una sola cosa, la especialidad es un instinto natural. El científico es exclusivamente especialista, es «semejante al obrero de una fábrica» (Nietzsche, 2000: 126), que durante toda su vida no hace otra cosa que determinado tornillo para determinada máquina, en lo que indudablemente llegará a tener increíble maestría.

Cada cual ocupa un puesto determinado por Dios y por la naturaleza, un puesto en el que se siente colcados y han de cumplir su particular deber durante todas las circunstancias de su vida (Scheler, 1998: 32). Los segundos aceptan que han nacido para ejecutar y trabajar, los terceros aceptan que han nacido para servir y obedecer. En oposición a las sociedades occidentales, que se han movido por un «instinto de la humanidad civilizada contra los seres humanos *grandes*» (Nietzsche, 2010: 496), en la sociedad hindú las castas inferiores no aspiran a una «desenfrenada libertad que no les concederá nunca el sagrado orden de la naturaleza» (Nietzsche, 2000: 94). No existe ninguna esperanza o posibilidad de cambio de estatus, poseen la virtualidad de ser una sociedad sin resentimiento, sin aquella reacción fisiológica que se despierta tras un «*insaciado instinto de voluntad de poder*» (Nietzsche, 1996: 137).

Así pues, Nietzsche aboga por una «moral de raza» que ponga de manifiesto las diferentes virtudes de los diversos linajes, en oposición a la uniformización de lo noble con lo plebeyo realizada por el cristianismo. Cada casta es una rueda, cumple una función diferente. Las castas están concebidas como una división el trabajo, como la única forma de «hacer *instintiva* la ejecución perfecta» (Nietzsche, 2006: 610). Los segundos y los terceros no aspiran a «una desenfrenada libertad que no les concederá nunca el sagrado orden de la naturaleza» (Nietzsche, 2000: 94): han nacido para servir, para obedecer.

El filósofo alemán alaba la estructura piramidal de la sociedad brahmánica. Una cultura superior es una pirámide: sólo puede erigirse sobre un terreno amplio, tiene como

condición necesaria una mediocridad fuerte y sanamente consolidada. Según Nietzsche (2015a: 127-128):

El mundo es perfecto — así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí—, la imperfección, cualquier cosa que está debajo puede nosotros, la distancia, el pathos de la distancia, el mismo chandala también forma parte de esta perfección" (...) Sería completamente indigno de un espíritu profundo el ver ya una objeción en la mediocridad en sí. Ésta es incluso la primera necesidad para que sean lícitas las excepciones.

El Código de Manú es vitalista: defiende y alaba la procreación, la mujer, el matrimonio. Por ello, afirma Nietzsche que son una legislación cuya finalidad es «eternizar la condición suprema para que la vida prospere». El mismo Nietzsche (2010: 773) trasladará esta preocupación por la progenie y descendencia en su programa del buen europeo: «nosotros [los buenos europeos] prestamos atención a los resultados del cruzamiento. (...) Atención fundamental a los matrimonios».

3. ¿En qué medida el Código de Manú coloca frenos al mejoramiento humano?

Nietzsche dirige tres críticas a las leyes de Manú. La primera de ellas es el estar basada en una «mentira pía», la segunda es la limitación del ideal nietzscheano del experimento y la tercera es el freno al desarrollo de una subjetividad única y fuertemente personalizada.

En primer lugar, la autoridad de la ley de Manú se deriva de lo que Nietzsche llama una «mentira piadosa» (*pia fraus*): «ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su derecho a la mentira» (Nietzsche, 2015c: 98).¹ Parte del interés de Nietzsche sobre Manú surge de cómo la ley se establece a partir de un artificio. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son, ya que según Nietzsche no existen hechos morales: la moral es únicamente una interpretación o malinterpretación de ciertos fenómenos. Tanto el cristianismo como la ley de Manú mienten a la hora de justificar su vigor, con el objetivo de perpetuar para ordenar mandamientos. Por ello, es necesario que el carácter positivo de la ley sea maquillado para que la autoridad sea respetada y no pueda ser puesta en cuestión.

El arte de legislar es el arte de la mentira pía, el acto creativo mediante el cual el legislador erige su voluntad como ordenamiento positivo, como verdad. Pero este proceso de creación ha de ser escondido. Sólo así el código podrá permitirse hablar en tono imperativo: bajo la apariencia de que no crea nada. Del mismo modo, si un código describiese la casuística de la

¹ Cf. Nietzsche (2006: 738): «El judío, cuando miente, sabe que miente: el antisemita no sabe miente siempre».

que extrae sus conclusiones, perdería toda su autoridad, ya que su contingencia sería desvelada — podría reprochársele el estar basada en una mala experiencia. Por ello, la autoridad de la ley sólo puede tener su fundamento en esta tesis: «Dios la dio, los antepasados la vivieron» (Nietzsche, 2015a: 122-125). Pero en última instancia, lo que interesa a Nietzsche es qué fines justifican la mentira, cuál es el orden santificado:

Lo que importa es la finalidad (*Zweck*) con que se miente. El hecho de que en el cristianismo falten las finalidades «santas» es mi objeción contra sus medios. Sólo finalidades malas: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado.

El cristianismo se basa en la mentira pía de que todos somos iguales. En cambio, la jerarquía es respetada en el Código de Manú. Aun así, Manú también miente en muchas otras órdenes. Los sabios brahmánicos no se creen su Código: «de lo contrario, no lo inventarían» (Nietzsche, 2006: 615). En parte, esta diferencia con el cristianismo se debe a una contingencia histórica: los brahmanes que recibieron las leyes de Manú gozaban ya de un estatus privilegio en la sociedad hindú, por lo que su legislación tiene como fin el seguir gobernando sobre las demás castas (Berkowitz, 2005: 101). Este rasgo los diferencia de los sacerdotes cristianos que, movidos por el resentimiento, llevaron a cabo la primera transvaloración de los valores contra los hombres aristocráticos. Por ello, Nietzsche (2015b: 99) afirma que el brahmanismo se ocupó de hombres que ya estaban familiarizados con el sentimiento de poder, los hombres de primera especie. El filósofo alemán parece preferir la cría de la ley de Manu a la doma del cristianismo, pero no escoge en realidad entre ninguna de ellos. En realidad, expone tanto las diferencias como las similitudes entre ambos paradigmas. La palabra «"mejoradores"» („*Verbesserer*“) se encuentra entre comillas en el título del capítulo, lo cual parece insinuar un cierto escepticismo de cara a las pretensiones de eficacia de los dos modelos — «Zaratustra es un escéptico» (Nietzsche, 2015a: 117).

Nietzsche (2015c: 96-98) cita la prohibición de asistir en el parto a mujeres chandalas, entre otras medidas eugenésicas, y afirma que «acaso nada contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india». De hecho, el capítulo finaliza con una crítica de la moralidad que atañe tanto al cristianismo como a la ley de Manú: la moralidad de la cría y la moralidad de la doma son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: «*todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*».

Transitamos hacia la segunda crítica: la limitación de la experimentación. La rigidez de las leyes de Manú cierra las puertas a la posibilidad de un futuro superior. La creación de un modelo construye una meta, un fin, un límite. En este sentido, según Nietzsche (2015a, 124)

la cría brahmánica se aproxima a la doma cristiana:

Se declara concluida la experiencia de acuerdo con la cual se debe — es decir, se puede — vivir. (...) Por consiguiente, de lo que ahora hay que guardarse ante todo es de continuar haciendo experimentos, de la perduración del estado fluido de los valores, de seguir examinando, escogiendo, criticando in infinitum los valores.

La revelación y la tradición actúa como doble muro que imposibilita la experimentación. En primer lugar, gracias a su origen divino, el Código es estimado como si fuera una obra completa y perfecta. En segundo lugar, la aseveración de que la ley viene existiendo ya desde tiempos antiquísimos conlleva que ponerla en duda constituya una duda. De este modo, un código como Manú tiene como fin «desalojar a la conciencia paso a paso de la vida reconocida como correcta (es decir, probada por una enorme y bien cribada experiencia)» (Nietzsche, 2015a: 125). Poco importantes son los resultados recopilados a través del ensayo y error cuando la autoridad de la ley no puede ser puesta en duda. El ideal nietzscheano siempre ha sido una filosofía experimental — los filósofos del futuro son «tentadores» (Nietzsche, 1983: 67). Nietzsche nunca defendió un ideal de estabilidad, seguridad o bienestar, sino que el espíritu libre trabaja en una dinámica de continua competición y lucha (*agon*), de autosuperación, voluntad de poder y esfuerzo por devenir un ser humano de valor superior.

El filósofo alemán no otorga ningún valor último a ningún sistema político, sino que cada uno es una posible ocasión para alcanzar las supremas aspiraciones humanas. La política es un medio pasajero, no un fin. Los sistemas políticos son evaluados desde la perspectiva de lo que pueden aportar a la radical emancipación del espíritu libre. En este sentido, el *Anticristo* tiene un objetivo radicalmente político en la medida en que quiere mostrar otras interpretaciones de la vida, para cambiar los resortes del sentido y del dominio sobre la tierra (Salaquarda, 1973). Aquellos que sean capaces de otorgar sentido a su existencia, habrán dado el paso de espíritu libre al *dominio* sobre la tierra. La política es un instrumento más en la lucha del poder: tras la desaparición de los ídolos, se impone el ideal de la experimentación, sólo queda el dinamismo del poder.

Finalmente, la última crítica es el freno a la individuación del sí mismo. El código de Manú realiza un trabajo de despersonalización (Piazzesi, 2007: 273) tras el esfuerzo de adecuación a un ideal. Aun cuando existen diversos ideales, se crean hombres dependientes que no pueden «erigirse a sí mismos en finalidad» ni tampoco «erigir finalidades a partir de sí mismos» (Nietzsche, 2015a: 118). Una de las virtudes de las leyes de Manú es su intento de estabilizar la sociedad y prevenir el deterioro o debilitamiento de la sociedad. No obstante, Nietzsche nunca puso énfasis en el ideal de la estabilidad sino que lo criticó fervientemente.

De esta manera, el hombre deviene un ser que pierde de vista el ideal de la autosuperación (*Selbstüberwindung*) y la posibilidad de un futuro superior por mor al ideal contrario de la colectividad y la autoconservación.

Cuando el Estado posee un poder desmesurado, el individuo se degenera y transforma en un mero órgano. El Estado se convierte en un nuevo ídolo, ya que se le otorga valor en sí mismo, cuando en realidad son los seres humanos y la cultura los que constituyen el objetivo y valor final (Nietzsche, 2013: 264). A diferencia de otras filosofías políticas, Nietzsche no otorga ningún valor último a ningún sistema político, sino que cada uno de ellos es evaluado por su «potencial profiláctico», es decir, desde la perspectiva de lo que pueden aportar a la radical emancipación, de acuerdo con su capacidad para preservar de la enfermedad moderna y conservar la buena salud (Conill, 2015: 19).

Conclusiones

En diversas anotaciones póstumas distingue Nietzsche entre tres ideales: o bien una negación antinatural (*Verleugnung*) de la vida, o bien el deterioro anémico o desvaluación (*Verdummung*) o bien un reforzamiento pagano (*Verstärkung*) (Nietzsche, 2006: 405). Al primer grupo pertenecen el cristianismo, el budismo y «el espíritu».² Al segundo, pertenecen aquellos ideales que ponen de relieve la estabilidad: los conservadores: los estoicos, «el camello», el estoicismo, las leyes de Manú y el Imperio Romano. Éstos son, de acuerdo con Nietzsche, mejores que el primer grupo, pero se encuentran lejos del ideal. Al último grupo pertenecen los espíritus libres, creativos, vitalistas, promesas del futuro, los filósofos como legisladores y creadores de nuevos valores, «el niño», y según Nietzsche, personalidades históricas de la cultura griega y renacentista.

Las leyes de Manú no representan mejoramiento humano en perspectiva nietzscheana. La sociedad brahmánica cree mejorar reprimiendo al chandala y evitando la mezcolanza, pero no lo hacen. La virtualidad de las leyes de Manú es que no deterioran, sus límites que no mejoran, pues en realidad la ascensión hacia el superhombre se realiza mediante la liberación del espíritu libre. Podemos concluir que cuando el Código de Manú gana, lo hace por defecto. Gana de cara al cristianismo porque es más vitalista, y en base a dichas diferencias de vida establece una jerarquía, pero sólo vence a falta de algo mejor. También en el *Anticristo* presenta Nietzsche comparaciones de la religión cristiana con el budismo y con el islam. El contraste es interesante en la medida en que todos ellos son ideologías vecinas, fundadas sobre valores sacerdotales. Todas reciben alabanzas en comparación con el

² Las tres transformaciones expuestas en *Zaratustra* son del espíritu (la pesadez) al camello, del camello (la estabilidad) al león (la libertad), y del león al niño — la creatividad (Nietzsche, 2003: 53).

cristianismo pero ninguno de ellos se aproxima al ideal del espíritu libre, a los hombres de experimento, aquellos que recuperan el sentido del «animal no fijado» (Nietzsche, 2006: 83).

Bibliografía

- Berkowitz, R. (2005): «Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the art of legislation», *New Nietzsche Studies* 6-7, 155-169.
- Brobjer, Th. H. (1998): «The Absence of Political Ideas in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society», *Nietzsche-Studien* 27, 300-318.
- Campioni, G.; D'Iorio, P.; Fornari, M. C.; Fronterotta, F y Orsucci, A. (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín, de Gruyter, 2002.
- Christians, I (2000): «Typus» en Ottmann, H. (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 341.
- Conill, J. (2014): «El sentido de la Gran Política nietzscheana» en Conill J. y Sánchez-Meca, D. (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 247-267.
- (2015): «La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche», *Estudios Nietzsche* 15, 13-27
- Dombowsky, D. (2001): «A Response to Thomas H. Brobjer's "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings"» *Nietzsche-Studien* 30, 387-393.
- Etter, A. (1987): «Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu», *Nietzsche-Studien* 16, 340-352.
- Nietzsche, F. (1983): *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Orbis. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (1996): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets,. Traducción de Carlos Manzano.
- (2003) *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2006): *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos. Traducción de Juan Luis Verma y Joan Bautista Llinares Chover.
- (2010): *Fragmentos póstumos*, vol. III, Madrid, Tecnos. Traducción de Jesús Conill Sancho y Diego Sánchez Meca.
- (2012): *Correspondencia VI (Octubre 1887-Enero 1889)*, Madrid, Trotta. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós.
- (2013): *Humano, demasiado humano*. Madrid, EDAF. Traducción de Dolores Sánchez Castillo.
- (2015 a): *El Anticristo*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- (2015 b): *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015. Traducción de Germán Cano.
- (2015 c): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Piazzesi, C. (2007): «Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche», *Nietzsche-Studien* 36, 258-295.
- Salaquarda, J. (1973): «Der Antichrist», *Nietzsche-Studien* 2, 91-136.
- (1978): «Nietzsche und Lange», *Nietzsche-Studien* 7, 236-260.
- Scheler, M. (1998): *Sobre el resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós. Traducción de José Gaos.

Marina García-Granero Gascó, *Nietzsche y las leyes de Manú en perspectiva eugenésica*.

Smith, D. (2004): «Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look», *Journal of Nietzsche Studies* 28, 37-56.